COLECCIÓN CONOCIMIENTO CONTEMPORÁNEO

Filosofía, método y otros prismas: historia y actualidad de los Problemas Filosóficos

Coords.
Manuel Bermúdez Vázquez
Vicente Raga Rosaleny

Dykinson, S.L.

Filosofía, método y otros prismas: historia y actualidad de los Problemas Filosóficos

FILOSOFÍA, MÉTODO Y OTROS PRISMAS: HISTORIA Y ACTUALIDAD DE LOS PROBLEMAS FILOSÓFICOS

Coord.

MANUEL BERMÚDEZ VÁZQUEZ
VICENTE RAGA ROSALENY

Dykinson, S.L.

2022

FILOSOFÍA, MÉTODO Y OTROS PRISMAS: HISTORIA Y ACTUALIDAD DE LOS PROBLEMAS FILOSÓFICOS

Diseño de cubierta y maquetación: Francisco Anaya Benítez
© de los textos: los autores
© de la presente edición: Dykinson S.L.
Madrid – 2022

N.º 54 de la colección Conocimiento Contemporáneo
1ª edición, 2022

ISBN: 978-84 1122-077-4

NOTA EDITORIAL: Las opiniones y contenidos publicados en esta obra son de responsabilidad exclusiva de sus autores y no reflejan necesariamente la opinión de Dykinson S.L ni de los editores o coordinadores de la publicación; asimismo, los autores se responsabilizarán de obtener el permiso correspondiente para incluir material publicado en otro lugar.

INDICE

INTRODUCCIÓN 12
MANUEL BERMÚDEZ VÁZQUEZ
VICENTE RAGA ROSALENY

SECCIÓN I
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

CAPÍTULO 1. INANIDAD DE LA MUERTE COMO UN MAL 17
ALEJANDRO G. J. PEÑA

CAPÍTULO 2. LA CRÍTICA DE ARISTÓTELES A LA "*ANÁKLASIS*" DE LA ÓPTICA PRE-EUCLÍDEA 33
DESIDERIO PARRILLA MARTÍNEZ

CAPÍTULO 3. EL PROBLEMA DE LA PIEDAD RELIGIOSA EN EL TESTAMENTO DE ARISTÓTELES 46
DESIDERIO PARRILLA MARTÍNEZ

CAPÍTULO 4. SURGIMIENTO DE LAS SEGUNDAS INTENCIONES SEGÚN FRANCISCO SUÁREZ 61
DAN GONZÁLEZ MARIJUÁN

CAPÍTULO 5. NIETZSCHE E O PROJETO MNEMOTECNOLÓGICO: POR UM ADVENTO DE NOVAS SUBJETIVIDADES 78
ADILSON FELICIO FEILER

CAPÍTULO 6. LA IDEA DE AMISTAD EN EL EPISTOLARIO DE SAN AGUSTÍN DE HIPONA 97
ARTURO MORALES

CAPÍTULO 7. LA CAUSA PRIMERA DEL UNIVERSO EN ARISTÓTELES 112
JOSÉ ANTONIO GARCÍA-LORENTE

CAPÍTULO 8. NATURALEZA, ÉTER Y MOTORES INMÓVILES EN EL *DE CAELO* 128
ÁNGEL MARTÍNEZ SÁNCHEZ

CAPÍTULO 9. EL "SÍ" Y EL "NO" DE IBN ʿARABĪ A AVERROES: UN PROFUNDO "SÍ" DE AMOR 145
DAVID FERNÁNDEZ NAVAS

CAPÍTULO 10. LAS CARTAS DE MARÍA ZAMBRANO A GREGORIO DEL CAMPO: HACIA UN MÍSTICO AMOR BINOCULAR .. 160
DAVID FERNÁNDEZ NAVAS

CAPÍTULO 11. PENSAMIENTO SIN IMAGEN. GILLES DELEUZE: UNA "NUEVA IMAGEN DEL PENSAMIENTO" 176
ALEJANDRO ROMERO

CAPÍTULO 12. ACTUALIDAD DEL PIRRONISMO. ¿TODAVÍA PUEDO SER ESCÉPTICO? 193
VICENTE RAGA ROSALENY

CAPÍTULO 13. LA TEORÍA DE LAS CATÁSTROFES EN FORMA DE MITO SEGÚN EL JOVEN ARISTÓTELES..... 210
JOSÉ MARÍA ZAMORA CALVO

CAPÍTULO 14. LA NATURALEZA COMO MATERIA Y COMO FORMA EN LA *PHYSICA* DE ARISTÓTELES 228
MANUEL ALEJANDRO SERRA PÉREZ

CAPÍTULO 15. REFUTACIÓN DE LA TESIS "EL SER ES UNO" DE ARISTÓTELES..... 242
MANUEL ALEJANDRO SERRA PÉREZ

CAPÍTULO 16. VOLUNTAD, CAUSA Y NECESIDAD EN HOBBES Y RICŒUR. DOS VISIONES DE LA LIBERTAD 256
ISABEL MORALES BENITO

CAPÍTULO 17. SUPERACIÓN DEL ANTROPOCENTRISMO EN LEIBNIZ 272
JOSUÉ CAMPA HERNÁNDEZ

CAPÍTULO 18. LA IMPORTANCIA DE LEIBNIZ EN LA FÍSICA ACTUAL, AL RESPECTO DE LA CONSERVACIÓN DE LA ENERGÍA, LOS CRISTALES DE TIEMPO Y LA FUERZA MONÁDICA 284
JOSUÉ CAMPA HERNÁNDEZ

CAPÍTULO 19. MODERNIDADES LATINOAMERICANAS: DE LO MESTIZO-BARROCO A LO ABIGARRADO-CH'IXI..... 302
PELAYO GUIJARRO GALINDO

CAPÍTULO 20. TIEMPO E HISTORIA: REFLEXIONES A PARTIR DE LA SEGUNDA INTEMPESTIVA DE NIETZSCHE..... 322
MARCO PORTILLO

CAPÍTULO 21. EDICIONES ORIGINALES Y TRADUCCIONES ESPAÑOLAS DE LOS *NOUVEAUX ESSAIS SUR L'ENTENDEMENT*, DE G. W. LEIBNIZ..... 336
JUAN RAMÓN GOBERNA FALQUE

CAPÍTULO 22. LA HUMANIZACIÓN DE LA RISA Y EL LLANTO 354
NADIA VICTORIA GARCÍA BELKHATIR

CAPÍTULO 23. CLAVES PARA UNA REORIENTACIÓN ONTOLÓGICA DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN LA OBRA DE THEODOR W. ADORNO 367
CHAXIRAXI ESCUELA CRUZ

CAPÍTULO 24. PROPUESTA DE UN FILOSOFÍA OCIOVITAL. COMO EJERCICIO ESPIRITUAL EN TIEMPOS DE PANDEMIA 380
ANDRÉS FELIPE SANMARTÍN SANMARTÍN

CAPÍTULO 25. ¿INTENCIONALIDAD COLECTIVA, O CONDUCTA REGIDA POR PATRONES? 398
MIGUEL CABRERA MACHADO

CAPÍTULO 26. LA CUESTIÓN DEL DESVELAMIENTO DEL SER ENTORNO A LAS VIRTUDES INTELECTUALES EN LA ETHICA NICOMACHEA DE ARISTÓTELES 412
AURELIO OLIVEIRA MARQUES

CAPÍTULO 27. LA CIUDAD Y EL ORIGEN DE LA FILOSOFÍA. PAPEL HISTÓRICO DE LA POLIS GRIEGA 426
JORGE GASCA SALAS

SECCIÓN II
ÉTICA Y FILOSOFÍA MORAL

CAPÍTULO 28. PHILOSOPHY AND ECOLOGY: THE ROLE OF BIOETHICS IN TODAY'S SOCIETY 445
CARLOS POSE
ADINA IOANA VLADU

CAPÍTULO 29. LOS CÓDIGOS DEONTOLÓGICOS PARA PROFESIONALES DE LA TRADUCCIÓN Y LA INTERPRETACIÓN EN ESPAÑA: NORMA Y REALIDAD 462
ELENA PALACIO ALONSO

CAPÍTULO 30. LA ÉTICA Y LA CUESTIÓN FISCAL ESTATAL: ASPECTOS FUNDAMENTALES EN LA EDUCACIÓN 481
EDITH GAMBOA SAAVEDRA

CAPÍTULO 31. ANÁLISIS DE LA ASISTENCIA SEXUAL DESDE UNA PERSPECTIVA FEMINISTA 495
ANA CUERVO POLLÁN

CAPÍTULO 32. LA DIGITALIZACIÓN, EXPRESIÓN DEL CAPITALISMO DE LA VIGILANCIA: UN PROBLEMA MORAL 514
J. LORETO SALVADOR BENÍTEZ

CAPÍTULO 33. UNA ÉTICA PARA CLÍO. DIMENSIONES MORALES DE LA INVESTIGACIÓN Y DIVULGACIÓN EN HISTORIA 533
ÁLVARO CASTRO SÁNCHEZ

CAPÍTULO 34. LA ÉTICA Y EL DOCENTE UNIVERSITARIO EN UNA UNIVERSIDAD PUBLICA DE MÉXICO 550
GLADYS HERNÁNDEZ ROMERO

CAPÍTULO 35. TENSIONES Y DILEMAS DE LA ÉTICA PROFESIONAL DURANTE LA PANDEMIA DEL COVID 19 571
GUADALUPE IBARRA ROSALES

CAPÍTULO 36. SERES ONTOLÓGICAMENTE IGUALES, LA CONCEPCIÓN CIENTÍFICA NEWTONIANA-DARWINIANA VS LA CONCEPCIÓN CIENTÍFICA-FILOSÓFICA LEIBNIZIANA-LAMARCKIANA 589
JOSUÉ CAMPA HERNÁNDEZ

CAPÍTULO 37. TRANSHUMANISMO Y HUMANIZACIÓN DE LA SALUD 602
AUGUSTIN BADO

CAPÍTULO 38. ¿HASTA DÓNDE LLEGA NUESTRA OBLIGACIÓN MORAL PARA CON AQUELLOS QUE VIVEN SUMIDOS EN LA POBREZA EXTREMA? LOS DIFERENTES CRITERIOS MORALES DE PETER SINGER EN *SALVAR UNA VIDA* 619
IGNASI LLOBERA

CAPÍTULO 39. PERCEPCION DEL MEJORAMIENTO HUMANO EN LA PRÁCTICA MÉDICA. REVISIÓN DE ESTUDIOS EMPÍRICOS EN PUBMED 634
M.ª CARMEN BALLESTER ZAPATA

CAPÍTULO 40. CONSENTIMIENTO INFORMADO EN LA COMUNICACIÓN PARA LA SALUD, PARA PACIENTES QUE NO PUEDEN CONSENTIR 651
JOSÉ ANTONIO GARCÍA PEREÁÑEZ

CAPÍTULO 41. LA ÉTICA APLICADA COMO IDEA FILOSÓFICA: APUNTES DESDE LA HERMENÉUTICA CRÍTICA DE ADELA CORTINA 670
JOAN LLORCA ALBAREDA

CAPÍTULO 42. LA CREACIÓN DE LOS PRIMEROS BEBÉS MODIFICADOS GENÉTICAMENTE: UN ANÁLISIS DEL CASO HE JIANKUI DESDE LA BIOÉTICA 686
Mª ÁNGELA BERNARDO-ÁLVAREZ

CAPÍTULO 43. AKRASIA Y FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA DE LA MENTE 702
MIGUEL CABRERA MACHADO

CAPÍTULO 44. DESARROLLO DE PENSAMIENTO ÉTICO EN EL ALUMNADO DE BACHILLERATO A TRAVÉS DE DILEMAS MORALES 720
MARIO CORRALES SERRANO

SECCIÓN III
FILOSOFÍA, CULTURA Y SOCIEDAD

CAPÍTULO 45. LA LABOR DE LA TEORÍA PARA HORKHEIMER Y ADORNO: UN ESPACIO RESGUARDADO DEL MUNDO CON LA CAPACIDAD DE TRANSFORMARLO 741
SHEILA LÓPEZ PÉREZ

CAPÍTULO 46. LA PEDAGOGÍA FILOSÓFICA Y SU DESAFECCIÓN SOCIAL 755
CARLOS POSE

CAPÍTULO 47. Y USTED ¿QUÉ VA A HACER CON UN *BROCHURE* DE FILOSOFÍA? 769
EDITH GAMBOA SAAVEDRA

CAPÍTULO 48. RETOS FILOSÓFICOS EN TIEMPOS DE POSTPANDEMIA: DESARROLLO SOSTENIBLE Y CAMBIO CULTURAL 780
CARLOS POSE

CAPÍTULO 49. EL SINGULAR ENFOQUE DEL CONCEPTO DE VERDAD, EN LA OBRA PSEUDÓNIMA DE SØREN AABYE KIERKEGAARD 793
ARTURO MORALES

CAPÍTULO 50. LA PROYECCIÓN DEL SISTEMA NORMATIVO TOTONACA EN LOS ESTUDIOS DE DERECHO CON ENFOQUE INTERCULTURAL (UIEP, MÉXICO) 807
ERNESTINA SOLÍS PATIÑO
BELINDA RODRÍGUEZ ARROCHA

CAPÍTULO 51. FRIENDSHIP AND NEIGHBOURSHIP AMONG JEWISH WOMEN AND JUDEOCONVERTS IN THE 15TH CENTURY CROWN OF ARAGON 825
JONAS HOLST
MIGUEL ÁNGEL MOTIS DOLADER

CAPÍTULO 52. EL PODER EN LA TEORÍA PSICOPOLÍTICA DE BYUNG-CHUL HAN 839
ALEJANDRO RECIO SASTRE

CAPÍTULO 53. DERECHO A LA PROTECCIÓN DE DATOS, DERECHO A LA INTIMIDAD Y OBJECIÓN DE CONCIENCIA EN RELACIÓN CON LAS LEYES SOBRE ABORTO Y EUTANASIA EN ESPAÑA 857
JORGE SALINAS MENGUAL

CAPÍTULO 54. EL TRÁNSITO DEL SÚBDITO AL CIUDADANO EN UN ESPACIO TRANSFRONTERIZO EN RELACIÓN CON LA MULTITERRITORIALIDAD 874
MARÍA REMEDIOS GUERRERO TRUJILLO
ALEJANDRO ARNET RODRÍGUEZ

CAPÍTULO 55. FUNDAMENTOS IUSFILOSÓFICOS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA POLÍTICA PÚBLICA DE BIENESTAR Y PROTECCIÓN ANIMAL 894
EDIER ADOLFO GIRALDO JIMÉNEZ

CAPÍTULO 56. SOMBART, SOCIALISMO E "EXCECIONALISMO AMERICANO" *VS* UMA ENTREVISTA A MARX: PARA OS CONTORNOS PRÉVIOS DE UMA ADVERSATIVA AO MITO DA "EXCEÇÃO AMERICANA" 913
PAULO ANTUNES

CAPÍTULO 57. MULTICULTURALISMO Y DERECHOS HUMANOS EN AMÉRICA LATINA O LA INVISIBILIZACIÓN DE LOS DERECHOS DE LAS MUJERES INDÍGENAS 933
MARÍA-CRUZ LA CHICA

CAPÍTULO 58. EN TORNO A LA IDEA DE UNA REPRESENTACIÓN POLÍTICA NO DEMOCRÁTICA 959
JOSÉ ANTONIO SENDÍN MATEOS

CAPÍTULO 59. TEORÍA Y PRÁCTICA DEL AMOR REVOLUCIONARIO: CONCIENCIA DIFERENCIAL E IMAGINACIÓN POLÍTICA 972
MIGUEL MANDUJANO ESTRADA

CAPÍTULO 60. APUNTES SOBRE LOS LÍMITES METODOLÓGICOS DE *NACIMIENTO DE LA BIOPOLÍTICA* 987
EMMANUEL CHAMORRO

CAPÍTULO 61. ¿PORQUÉ EL ODIO AL DIFERENTE? 1002
HAROLD VALENCIA LÓPEZ
LUIS ALFONSO ZÚÑIGA HERAZO

CAPÍTULO 62. LA NOCIÓN DE AUTORIDAD EN EL LENGUAJE DE ODIO..... 1018
JAVIER CASTELLOTE LILLO

CAPÍTULO 63. PATRIMONIO FILOSÓFICO Y CIUDAD. EL CASO DE CÓRDOBA 1035
RAFAEL SILLERO FRESNO

CAPÍTULO 64. FILOSOFÍA PRÁCTICA PARA AFRONTAR LOS RETOS E INCERTIDUMBRES DEL SIGLO XXI 1048
KELLYS ANDREÍNA RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ

El libro *Filosofía, método y otros prismas: Historia y actualidad de los problemas filosóficos* tiene, como su nombre indica una perspectiva amplia, plural, abarcadora, aunque su eje central sea la Filosofía. Esta disciplina ha mostrado a lo largo de su historia que, tanto en su dimensión teórica, como en la práctica, puede transformarse, de acuerdo con las diversas preocupaciones de las sociedades y culturas en las que se inserta. Sea como fuere, aunque los prismas en los que se refleja la Filosofía puedan ser muy distintos, y con ello dar pie a la creación de nuevos y variados métodos, los problemas de los que trata la reflexión filosófica tienen unos perfiles definidos, que nos permiten reconocerlos, tanto en el pasado más remoto como en la actualidad.

En ese sentido, una de las líneas rectoras de este volumen, que recorre cada una de sus tres secciones y las reúne, es la de la temporalidad. Sin duda, la filosofía académica, como cualquier otro discurso humano, tuvo un principio y podría tener un final, pero la reflexión filosófica, la interpretación o lectura de nosotros mismos, que llevamos a cabo entre diversas áreas, y que ha dado pie a tantas transformaciones personales y sociales, perdura en la actualidad con una vigencia semejante a la que tuvo en el pasado, y que quizá haya de tener en el futuro, mientras existan seres que puedan formularse preguntas sin respuesta evidente ante cuestiones sin una solución inmediata. Los problemas que la Filosofía aborda son aquellos que han interesado, interesan e interesarán a los seres humanos en tanto que tales, y este libro ha tratado de recoger una pequeña selección de esas preocupaciones, no perennes, ni inmutables, pero sin duda recurrentes e irrenunciables, en la medida en que se van transformando con nosotros y nos van definiendo.

Precisamente, la primera sección del libro aborda esa dimensión histórica con toda claridad, pues los autores de los distintos capítulos se detienen en uno u otro momento de la Historia de la Filosofía para estudiar alguno de los problemas que distintos pensadores se han ido planteando, así como sus sucesivos intentos de respuesta. Sin duda, las divisiones cronológicas tienen algo de artificioso, de arbitrario incluso (como bien mostró, por ejemplo, el atípico profesor de Historia de la película de Alain Tanner, *Jonás, que cumplirá los 25 en el año 2000* (1976)). No obstante, en nuestra disciplina, tan estrechamente relacionada con su historia, distinguimos usualmente entre la Filosofía Antigua, que abarca desde los inicios del pensamiento occidental en Grecia y el entorno Mediterráneo, hasta el fin del Imperio Romano; la Medieval, que recoge los frutos del posterior pensamiento griego, latino, siriaco, árabe y hebreo, siempre con un profundo sello de alguna de las religiones monoteístas en diálogo y discusión con el pagano pensamiento de la Antigüedad; la Filosofía Moderna, que inicia con el declive de la escolástica medieval y se liga al ascenso del Humanismo renacentista; hasta concluir en el pensamiento del siglo pasado y de este, que constituyen el panorama de la Filosofía Contemporánea.

Destaca en el elenco de pensadores, pertenecientes a una u otra de las etapas de la Historia de la Filosofía señaladas, la figura de Aristóteles. Este, uno de los pensadores más relevantes de la Antigüedad, contribuyó decididamente a enriquecer los métodos de la filosofía, con su aporte en el campo de la lógica, y también fue la fuente de muchas discusiones teóricas no solo en el mundo antiguo, sino hasta llegar a la Modernidad, y en algunos aspectos sigue siendo un referente aun en nuestros días. No obstante, lo más llamativo en este caso es que también fue el primero en elaborar sistemáticamente el marco en el que se desenvuelven los capítulos de la segunda sección de este libro. Nadie en Occidente antes de Aristóteles se había acercado de esa manera tan detallada, y monográfica, a los problemas éticos. Aunque ha de advertirse que, en este segundo apartado del libro, los textos se vuelcan en los problemas de la filosofía práctica de más acuciante actualidad, antes que en una revisión de su desarrollo histórico. De cualquier manera, bien sea que se atienda a cuestiones relacionadas con la bioética, o con

la ética en el campo médico en general, bien sea que se aborden problemas derivados de los desarrollos de las tecnologías, de los avances en la sociedad de la información, o derivados de la organización empresarial, entre muchos otros aspectos actuales donde la reflexión ética resulta necesaria, nunca se olvida la dimensión racional, atemporal o propia de todos los tiempos, que caracteriza cualquier aproximación filosófica más allá de las modas o de los cambiantes intereses y preocupaciones de nuestras sociedades contemporáneas.

Eso mismo cabe decir de la última sección de este volumen, centrada precisamente en las relaciones entre Filosofía, cultura y sociedad, pues si bien es cierto que el pensamiento filosófico nace de las preocupaciones y cuestionamientos de culturas y sociedades concretas, no lo es menos que, como herramienta crítica ineludible, la Filosofía sirve para repensar nuestros marcos culturales, sociales e históricos. Además, cabe nuevamente advertir que en este apartado del libro los problemas abordados destacan nuevamente por su actualidad, aunque la reflexión de cada uno de los autores en asuntos relacionados con las políticas públicas, la noción de ciudadanía o la legitimidad democrática, entre muchos otros temas, tiene siempre la mirada puesta también en los desarrollos y discusiones previas, con lo que no se olvida esa dimensión temporal, histórica, que es una de las características más notables del pensamiento filosófico. Más aún, en efecto, no sólo la historia y actualidad de la Filosofía se ponen en evidencia en esta sección, sino que también se explora la riqueza de nuestra actividad, que desborda los marcos disciplinares e incluso académicos, acercándose a cuestiones propias de otras disciplinas, colaborando con ellas y yendo más allá del erudito comentario de texto, desconectado a veces de las realidades en que vivimos.

En suma, el libro que tiene el lector en sus manos, o ante sus ojos en la pantalla de un dispositivo electrónico, es una buena muestra de la relevancia y actualidad de la Filosofía, atenta a muchos problemas acuciantes y perdurables, a los que nos enfrentamos los seres humanos de todas las sociedades, culturas y tiempos, con la variabilidad propia de este carácter contextualizado del pensamiento (que tanto contrasta con la supuesta pureza de la racionalidad, en otros tiempos tan defendida por los pensadores sistemáticos, a menudo aquejados de una cierta miopía

respecto del carácter situado, humano, demasiado humano, del pensamiento y la reflexión filosóficas). Así, en estos tiempos de crisis, de zozobra planetaria, con pandemias, guerras con amenaza nuclear, de agotamiento del sistema democrático representativo o de la economía capitalista planetaria, la Filosofía y sus diversos métodos o prismas, a menudo arrinconados en el debate público y con sucesivas restricciones a su presencia en las aulas, pone de manifiesto que todavía tiene mucho que decir. El discurso filosófico es histórico, contextual, impuro, pero precisamente por ello puede decirse que la Filosofía, en estos tiempos de penuria, goza de mucha actualidad.

MANUEL BERMÚDEZ VÁZQUEZ
Universidad de Córdoba

VICENTE RAGA ROSALENY
Universidat de València

SECCIÓN I

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

CAPÍTULO 1

INANIDAD DE LA MUERTE COMO UN MAL

ALEJANDRO G. J. PEÑA
Universidad de Sevilla

1. PREÁMBULO

Débil mortal, no te asuste
Mi oscuridad ni mi nombre;
En mi seno encuentra el hombre
Un término a su pesar.
Yo compasiva le ofrezco
Lejos del mundo un asilo,
Donde a mi sombra tranquilo
Para siempre duerma en paz[1].

La poesía creada por el escritor romántico José de Espronceda en *El diablo mundo* brilla con fulgor por la serenidad que, en principio, le ofrenda la muerte al hombre. Ésta, excelentemente bien descrita como magnánima, brinda descanso al ser humano que en su sombra se cobije, es decir, que fallezca. Así aspira Espronceda a sosegar el miedo a la muerte: pesaroso, el hombre ha de abrazarse, ha de abrirse, a la muerte y encarar ese trágico «lejos del mundo un asilo» para al fin dormir sereno y en paz, consigo mismo y con el mundo. La visión tanática esproncediana en los versos citados es plácida y positiva. Morir, entonces y según Espronceda, no entrañaría un gran pesar que temer a diario. Ahora bien, en el poema anterior se revela con singular claridad la compasión que la muerte manifiesta: es «compasiva» y le brinda «un asilo» —según la primera acepción del Diccionario de la Lengua Española (DLE) así lo interpreto, esto es, «asilo» como «lugar privilegiado de

[1] Espronceda, J. de. (1954). Obras completas. Atlas, pp. 92-93.

refugio para los perseguidos»— al difunto con el cual poner «un término a su pesar». Pareciera que presta un favor impagable al hombre. La compasión (*cum pathos*, sentimiento de pena, ternura o identificación por el mal ajeno), en esencia, es positiva por cuanto de bueno hay en el sentir tristeza al ser sabedor de los males de una persona. La compasión se acerca con cautela a la empatía. Encontrar, pues, en el seno de la muerte un resquicio de compasión es alentador si es valorada la muerte como un mal.

Con harta frecuencia, al hombre le atemoriza la muerte por cuanto ésta implica y por cuanto mal encierra para la vida de éste; en ocasiones, no tanto por uno mismo como por el superviviente, quien adolece la pérdida. Morir, así pues, perder la vida, es entendido comúnmente como algo negativo. Y así como la muerte es negación, en contraposición y según el folklore popular, la vida es *eo ipso* algo positivo que se resiste a y forcejea con lo negativo. Que la repercusión del pasar del tiempo, diríase, es la erosión de la resistencia; el tiempo erosiona la resistencia de la existencia de los seres humanos. El tiempo, en suma, sería el debilitamiento de la positividad —la vida, el vivir— que se torna negatividad —la muerte, el morir— al fallecer.

2. KANT Y KANT DESDE LA ÓPTICA DE BYUNG-CHUL HAN

Immanuel Kant menciona esta resistencia a la muerte. Reflejada en la edad del hombre, éste es tanto más resistente a la muerte cuanto más longevo resulta ser, cuanto más resiste al correr del tiempo. Cómo a través del tiempo el hombre se resiste a morir y cómo esta resistencia se plasma en la edad; cómo la edad avanzada, la senectud o la vejez, lidian, casi cara a cara, con la muerte, que no es sino la última e irreparable derrota del existir[2]. Tal *filosofía de la vida* —que no el

[2] Al respecto, Heidegger comenta, citando Der Ackermann aus Böhmen (1917), que «la muerte es una manera de ser de la que el Dasein se hace cargo tan pronto como él es. "Apenas un hombre viene a la vida ya es bastante viejo como para morir"» [Heidegger, M. (2016). Ser y tiempo, §245. Trotta, p. 262]. En esta idea coincide con Séneca, quien se sincera: «¿A quién me nombrarás que conceda algún valor al tiempo, que ponga precio al día, que comprenda que va muriendo cada momento? Realmente nos engañamos en esto: que

movimiento filosófico de la *Lebensphilosophie* nacida en la Alemania del siglo XIX como reacción al post-kantismo— resplandece por su hermosura y por la lógica que encierra. Vivir es resistir, resistir a la muerte, no obstante, siendo inevitablemente mortales.

> La edad quiere ser tenida en cuenta por algo meritorio, [...] porque el hombre, que, cuando ninguna deshonra lo ha manchado, ha podido conservarse tanto tiempo, es decir, ha podido eludir tanto tiempo a la mortalidad, ese juicio más humillante que pueda lanzarse sobre un ser razonable ("polvo eres y al polvo serás tornado"), y en cierto modo ha podido conquistar la inmortalidad, porque, digo, un hombre tal, se ha mantenido tanto tiempo en vida y exhibido como ejemplo[3].

Como apoyo a lo escrito con anterioridad, la vida aquí retratada es entendida como un algo positivo, bueno en sí mismo, meritorio y digno de exhibición. Y la muerte, que es fin de la vida, como un algo negativo que vencer o, al menos, a lo que resistirse. La senectud es la presumible victoria sobre la muerte, es el tiempo ganado a la muerte, es la «heroica» resistencia a la muerte. Se desea, en palabras de Kant, «vivir mucho tiempo y con salud»[4]; lo contrario, por correspondencia, vivir poco tiempo y sin salud, es ante todo indeseado.

Byung-Chul Han repasa con brevedad, en *Muerte y alteridad*, lo bello en Kant y cita intercaladamente a Theodor Adorno para esclarecer el pensamiento kantiano. El pensador surcoreano, en su labor por desarrollar su pensamiento personal sobre la muerte, menciona cómo Kant asocia la muerte con lo feo. Y, así, consecuentemente, lo feo con lo malo. El camino que recorre Han por la filosofía kantiana comienza en el tormento que supone la muerte por ser lo radicalmente distinto y dispar a la razón. Kant cataloga la muerte como un «objeto feo». Escribe:

> El arte bello muestra precisamente su excelencia en que describe como bellas, cosas que en la naturaleza serían feas o desagradables. Las furias, enfermedades, devastaciones de la guerra, etc., pueden ser descritas como males muy bellamente, y hasta representadas en cuadros: sólo

---

consideramos lejana la muerte, siendo así que gran parte de ella ya ha pasado. Todo cuanto de nuestra vida queda atrás, la muerte lo posee» [Séneca. (1986). Epístolas morales a Lucilio I, libro I, epístola 2, §2. Gredos, p. 92].

[3] Kant, I. (2004). El conflicto de las Facultades. Losada, pp. 134-135.

[4] Ibíd., p. 134.

> una, clase de fealdad no puede ser representada conforme a la naturaleza sin echar por tierra toda satisfacción estética, por lo tanto, toda belleza artística, y es, a saber, la que despierta *asco* […] ha excluido de sus creaciones la representación inmediata de objetos feos, y por eso permite representar, verbigracia, la muerte (en un ángel bello), el espíritu de la guerra (en Marte), mediante una alegoría o atributo que produce un efecto agradable[5].

La muerte, pues, como una de esas «cosas que en la naturaleza serían feas o desagradables» que, si bien cabe plasmarla como algo revelador e inusitadamente bello, según Kant, «despierta *asco*». Sin embargo, se recibe tan elocuente expresión con cierto resquemor. Han arguye, a juicio mío algo que el propio Kant reconoce, que «la muerte en cuanto tal no es ni bella ni fea. […] Lo único que se puede juzgar como feo es un muerto o una muerte representada de cierta manera. Pero en sí mismo el muerto no es feo»[6]. La razón, como eco salvífico, resolvería el problema de la muerte «fea» kantiana. La muerte sería «fea», pero el resplandor de la razón o la luz que irradia la razón la haría lucir hermosa. Ilumina Han esta idea anterior: «Aquí no se espera la inmortalidad, pero la razón enmarca la muerte, que en su desnudez sería "fea", en un resplandor moral, concretamente en un *resplandor de la razón*»[7]. Además, según la interpretación del filósofo de Seúl, la creación poética, el cariz de la poesía, revestiría la muerte embelleciéndola, pues «sería capaz de revestir de una bella "apariencia" la muerte, que en sí misma es "fea". Ella "crea" la "apariencia" "como le place". De este modo genera una sensación de libertad y poder. Aquí opera el trabajo para sobreponerse al duelo»[8].

Kant, por su parte, afirma que un tipo en concreto de fealdad es inasequible a la representación: lo asqueroso, lo causante del *asco*, pues *mata*, valga la palabra, la complacencia estética. Lo asqueroso habla de la muerte, por eso el sujeto no puede contenerse ante el *asco* ni ante la muerte. Aclara Han que «lo asqueroso como lo *completamente distinto* hablaría un lenguaje de la muerte. Esta sensación de asco, en la que el

---

[5] Kant, I. (1989). Crítica del juicio, §48. Espasa-Calpe, p. 218.

[6] Han, B.-C. (2018). Muerte y alteridad. Herder, p. 29.

[7] Ibíd., p. 30.

[8] Ibíd., p. 31.

sujeto no es capaz de *contenerse*, es afín a aquella sensación de "desvanecimiento", que es parecido a la muerte»[9]. El *asco*, entonces, al ensuciar el placer estético, genera, como ha indicado Han, una reacción *incontenible*, ésta es la razón por la que se encuentra en estrecha relación con el desvanecimiento[10], que a su vez se acerca por semejanza a la muerte.

Kant expone el ejemplo de la libertad y del recién nacido: «El niño que acaba de desprenderse del seno materno parece entrar en el mundo gritando, a diferencia de todos los demás animales, meramente a causa de considerar su incapacidad para servirse de sus miembros como una violencia, con lo que al punto denuncia su aspiración a la libertad»[11]. Al dar una mujer a luz, el recién nacido grita y llora, por lo común a diferencia del animal. Según el pensamiento kantiano, el llanto es símbolo libertador, seña que reclama libertad, pero no una libertad indeseada, sino la falta de libertad. Así pues, las lágrimas son la expresión de la amargura por la injusticia. Si la libertad es innata, el parto sería el inicio de la revolución contra la *imposibilidad de poder*, una rebelión contra la muerte. Según infiere Han de la lectura de la obra kantiana, «el parto sería ya el comienzo de la revolución contra la *imposibilidad de poder*, que sería otro nombre para la muerte»[12]. La cita anterior, sin sombra de duda, bien podría encajar en la filosofía heideggeriana del ser-para-la-muerte.

Estas consideraciones conducen a varios interrogantes. ¿Cabe pensar, entonces, que la muerte es *sentida* en la vida humana y por ello el alumbramiento es el principio de la «revolución contra la *imposibilidad de poder*» que es la muerte? ¿Cabe argüir que la muerte de uno es *algo* que ese uno deba combatir en su existencia, mientras el individuo está vivo? ¿Inanidad de la muerte? Kant escribió, no obstante, que «el morir no puede experimentarlo ningún ser humano en sí mismo (pues para hacer

---

[9] Ibíd., p. 32.

[10] Aclárese que el «desvanecimiento» al que alude Kant también ha sido traducido al español como «desmayo» por el filósofo José Gaos.

[11] Kant, I. (1991). Antropología en sentido pragmático. Alianza, pp. 207-208.

[12] Han, Muerte y alteridad, op. cit., p. 40.

una experiencia es necesaria la vida), sino sólo percibirlo en los demás»[13]. Siempre muere el *otro*, siempre los *otros*, y la muerte de este *otro* no es, desde luego, una experiencia del morir para el sobreviviente. ¿Cómo, por tanto, influye en el hombre la muerte?

El tinte claro e iluminador que posee la muerte es mucho mayor que el papel oscuro de la osamenta filosófica que la rodea. Vale decir, la muerte como haz de luz que alumbra y revela el engaño, que favorece la vida y que propicia el cavilar la (propia) existencia. La muerte no como un mal (ni un bien *eo ipso*), sino como acicate de la existencia. Aseguraba Arthur Schopenhauer que «es el conocimiento de la muerte, y con él la consideración del sufrimiento y la necesidad de la vida, lo que proporciona el más fuerte impulso a la reflexión filosófica y a la | interpretación metafísica del mundo»[14]. Razón por la que acudir al adagio en latín «*Media vita sumus in morte*»[15], aludida por el pensador alemán y anotada en *Der handschriftliche Nachlaß*. No yerran sus palabras. La muerte juega un papel inspirador, condiciona la vida humana, desovilla la complejidad del engaño y posee la capacidad de arrojar luz a la oscuridad que, en ocasiones, ésta misma proyecta. Es razonable concebir la muerte como un puente hacia la cavilación filosófica. El duelo es una clara prueba del papel reformador de la muerte en la existencia. En la óptica kantiana, la superación del duelo, que consiste en combatir la naturaleza en general, es una «gimnasia ética» que promete salud y más vida. En esa «gimnasia ética», la cual ante todo ha de robustecer al corazón, se siente una mescolanza de alegría, paz y valentía. Sin embargo, dicho júbilo «está aquejado de una peculiar rigidez [...] Más bien el júbilo forzado deja entrever el duelo reprimido o el resentimiento oculto»[16]. La filosofía práctica, así como, según Kant, el poder de la razón, su autonomía y su libertad, da pie a una larga y sana vida.

---

[13] Kant, I. (1991). Antropología en sentido pragmático. Alianza, p. 70.

[14] Schopenhauer, A. (2005). El mundo como voluntad y representación II, §17, 176 y 177. Trotta, p. 199.

[15] Schopenhauer, A. (2018). Parábolas y aforismos. Alianza, p. 44. Además, ese adagio fue rescrito, conservando la misma esencia, por San Agustín, en La ciudad de Dios, y por Martin Heidegger, en Ser y tiempo. Véase Amengual, G. (2007). Antropología filosófica. Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 440-441.

[16] Han, Muerte y alteridad, op. cit., p. 61.

Hállese un arte, el arte de prorrogar la hora del juicio final, de dilatar la cuerda de la existencia, de sumar tiempo de vida. La superación del duelo coopera para favorecer ese arte. Un juicio palmario: la muerte como fenómeno modelador de la existencia humana. La muerte condiciona el «transcurso vital» de los seres humanos, su «proyecto vital», la relación íntima que cualquiera tiene consigo y con los *otros* (el duelo, por ejemplo). La muerte, en suma, *actúa* sobre el hombre, hay algo en ésta que es activo o que activa al ser humano.

Por añadidura, Han comenta que la «"incesante aspiración" del alma necesita la temporalidad y la sensibilidad. Así pues, la muerte o el final "de esta vida" no deberían producir ninguna cesura decisiva», pues —prosigue el filósofo de Seúl ahondando en la idea kantiana—, «a ningún alma se le concedería esta felicidad. El alma inmortal sigue siendo finita hasta el infinito»[17]. El alma inmortal humana sería infinitamente finita, mortal, moriría a pesar de ser «alma inmortal». Así pues, el alma aludida por Kant ansía tanto su existencia infinita como el hecho de *ser lo infinito*. Es menester anunciar que el filósofo prusiano busca incansablemente a través de la moral disipar el mal que es la muerte cuando se proyecta en el horizonte humano. Una justa medieval tiene lugar en cada ser humano: la razón es un caballero poderoso que lucha con el instinto natural. El pensador de Königsberg escribe, y subrayo la pertinencia de sus palabras, que

> A un enfermo que en un hospital sufre y pasa miserias durante años en su cama, a menudo le oiréis desear que la muerte lo libre cuanto antes de este tormento; no lo creáis; no lo dice en serio. Su razón en realidad se lo dice, pero el instinto natural quiere otra cosa. Si bien le hace señas a la muerte como a su libertador (*Jovi liberatori*), siempre vuelve a pedirle una pequeña prórroga y siempre tiene algún pretexto para diferir (*procrastinatio*) su decreto perentorio[18].

Según lo citado, el instinto natural reclama vida y no muerte, que sí reclama la razón. Jamás, diríase, uno halla el momento justo y

---

[17] Ibíd., p. 69.

[18] Kant, El conflicto de las Facultades, op. cit., p. 134.

apropiado en que morir, siempre se ruega más tiempo de vida, un instante más, aunque ésta comporte un tormento inhumano. Mas, ¿cómo podría mi muerte suponerme un mal si, al encontrarme muerto, no tendría la capacidad de vivenciarla, de experimentarla?

3. INANIDAD DE LA MUERTE. SÉNECA Y EPICURO

Remóntese el discurso del capítulo al pasado, a los últimos años de vida de Lucio Anneo Séneca. En sus *Epístolas morales a Lucilio*, la célebre composición de 124 cartas destinadas al entonces procurador romano Lucilio, el pensador cordobés narra los acontecimientos finales de la vejez de Aufidio Baso[19], historiador romano y arquetipo de apacibilidad ante la corazonada de una muerte cercana e irremediable. Justamente en el libro IV, epístola XXX, se observa el cometido de la filosofía en torno al morir:

> Con todo, nuestro querido Baso tiene un espíritu animoso. La filosofía asegura tal disposición: estar alegre en presencia de la muerte y fuerte y feliz cualquiera que sea el estado del cuerpo, sin desfallecer, aunque los miembros desfallezcan. […] Es lo que hace nuestro querido Baso, y contempla su propio fin con tal ánimo y semblante que, de contemplar así el fin ajeno, te parecería excesiva despreocupación.
>
> Gran virtud es ésta, Lucilio, y que exige largo aprendizaje: partir con espíritu sereno cuando se aproxima aquella hora inevitable[20].

---

[19] Agréguese, además, el ejemplo de Tulio Marcelino, quien se entregó a la muerte con suma placidez, que narran las Epístolas morales a Lucilio de Séneca: «Tulio Marcelino, a quien conociste muy bien, joven reposado, envejecido prematuramente, al verse acosado por una enfermedad, no incurable, por cierto, pero larga, penosa y que reclamaba mucha atención, se puso a reflexionar si se daría la muerte. Reunió numerosos amigos. […] Un estoico, amigo nuestro, hombre eminente y, para alabarle en los términos en que lo merece, esforzado y diligente, fue, a mi juicio, quien le exhortó mejor. Así, en efecto, se expresó: "No te atormentes, querido Marcelino, como quien delibera sobre un gran asunto. No es un gran asunto la vida; todos tus esclavos, todos los animales viven. La gran proeza estriba en morir con honestidad, con prudencia, con fortaleza. Reflexiona cuánto tiempo hace que te ocupas de las mismas cosas: la comida, el sueño, el placer sexual; nos movemos en esta órbita. El deseo de morir no solo puede afectar al prudente, al valeroso, o al desdichado, sino también al hastiado de la vida" […] el final de tu amigo no fue penoso, ni lamentable. Pues aunque se dio la muerte, dulcísimamente se nos fue y escapó de la vida» [Séneca, Epístolas morales a Lucilio I, libro IX, epístola 77, §5-10, op. cit., pp. 460-461]. Modelo de conducta de cara a la muerte.

[20] Séneca, Epístolas morales a Lucilio I, libro IV, epístola 30, §3-4, op. cit., p. 222.

El óbito no atemorizaría lo que suele atemorizar si lo caviláramos filosóficamente[21]. La filosofía pone de relieve el problema de y la pregunta por la muerte. Séneca, en aras de los hombres temerosos de su propio morir, discernió sobre la negación de la muerte como un mal, como un perjuicio. Así, dijo, no correspondería temer aquello que no ha sucedido, que no se ha sentido. No correspondería temer aquello que no sucederá, que no se sentirá. Rehuir la muerte, eludirla, esquivarla no vale para ahuyentar los miedos infundados en los hombres.

> Tan insensato es quien teme el mal que no ha de sufrir como el que teme el dolor que no ha de sentir. ¿Acaso alguien cree posible que la muerte, en virtud de la cual nada sentimos, vaya a sentirse?
>
> […] es tan necio quien teme la muerte como quien teme la vejez. Porque de la misma manera que la vejez sigue a la juventud, así la muerte sigue a la vejez: se niega a vivir quien se niega a morir. La vida nos ha sido concedida con la limitación de la muerte; hacia ésta nos dirigimos. Temerla es, por tanto, una insensatez, ya que los acontecimientos seguros se esperan; son los dudosos los que se temen.
>
> La muerte es una necesidad igual para todos e inevitable. ¿Quién puede quejarse de estar incluido en la condición que a todos alcanza?[22].

Insensatez se da en quienes temen un mal, la muerte, que no se padece. La muerte no se vive, se siente o se experimenta. Hogaño descuidamos el carácter necesario de la filosofía y, en atención a Séneca, de la meditación sobre el morir y la muerte, hasta sobre el suicidio. Refuerza y «conserva dichoso y contento» al hombre el filosofar y, con más exactitud, el pensar su carácter mortal. Tan pronto el anciano moribundo filosofe y filosofe sobre su muerte y su mortalidad, antes que nada, será benefactor de un «espíritu alegre». Será, dijo Kant, una «gimnasia ética». El ser humano, como ser finito que «conoce» su fin, tiene la peculiar carencia de no poseer la capacidad de atesorar una experiencia

---

[21] Noble fue la siguiente voluntad de Platón en el Fedón: «Los que filosofan andan moribundos» [Platón. (1988). Fedón, 64b-c, en Diálogos III. Gredos, p. 39], le responde Simmias de Tebas a Sócrates en la tertulia que mantienen sobre la muerte; «los que de verdad filosofan, Simmias, se ejercitan en morir, y el estar muertos es para estos individuos mínimamente temible» [Ibíd., Fedón, 67c-68a, p. 46], asiente Sócrates. Cavilar la muerte filosóficamente es ejercitarse en morir, y ejercitarse en morir es menguar, que no hacer desaparecer, los miedos del propio fallecimiento.

[22] Séneca, Epístolas morales a Lucilio I, libro IV, epístola 30, §6-10, op. cit., pp. 223-224.

de morir, una auténtica fenomenología de la muerte. Si la muerte es límite, entonces, más allá del límite ¿qué puede vivirse, sentirse o experimentarse? Que para el hombre *sea algo* la muerte no significa que *sea*, propiamente dicho, la muerte, y menos todavía que encarne un mal. Nada es, pues nada existe al morir y, por consiguiente, nada se es capaz de vivenciar. Tildarla de ser un bien o un mal sería erróneo. La muerte ni es bien ni mal, ni «bella» ni «fea» en términos kantianos, sino indiferente según Séneca.

El suicidio, fenómeno en boga en la actualidad por cuanto perjuicio psicoemocional ha ocasionado la pandemia del COVID-19, guarda una estrecha relación en la filosofía tanática senequiana. Siglos atrás, en tierras occidentales hubo, y reitero aquí que sigue habiendo, una condena[23] malsanamente generalizada en torno al suicidio —o, en términos similares, «darse muerte a sí mismo», «matarse a sí mismo», «poner fin a la propia vida», *self-homicide*, *self-destruction*, *mors voluntaria* o *mortem sibi consciscere*—. Baste la mención de algunos de los filósofos de la escuela estoica[24] como Epicteto, Séneca, el emperador Marco Aurelio o Zenón de Citio, seguidor de la filosofía socrática y fundador del estoicismo en torno al 311 a. C., fecha en que se instaló en el epicentro cultural de Grecia, Atenas. Esta escuela aboga, ante todo, por la armonización del individuo consigo mismo y con su entorno y por la elevación de la ética socrática.

Reconduciendo la disertación a la muerte, retrocédase en el tiempo una vez más, de manera conveniente, hasta Epicuro de Samos: si bien no es

---

[23] Véase Macho, T. (2021). Arrebatar la vida. El suicidio en la Modernidad. Herder. «En una palabra, los suicidios son malos: aunque ya no se consideren pecados mortales o crímenes, sí se siguen considerando irracionales y patológicos» [p. 15]; «la Modernidad es una época en la que ha cambiado la valoración del suicidio, el cual ya no se persigue, ni se demoniza ni se convierte en tabú. Ya en el pensamiento de la Ilustración deja de considerarse un pecado mortal y pasa a verse como una enfermedad, y desde 1751, […] matarse a sí mismo se ha ido descriminalizando paulatinamente» [p. 498]; o «Para la nueva valoración del suicidio en la Modernidad fue decisivo el auge de la medicina, la psiquiatría y la psicología, que contribuyeron cada vez más a justificar el suicidio, aunque al precio de declararlo una patología. Se podría decir que el pecado fue sustituido por la enfermedad y los sacerdotes por los médicos» [pp. 93-94].

[24] Arriesgado resultaría considerar a Cicerón como devoto del estoicismo, empero sí es defensor de la muerte tomada por propia voluntad.

considerado estoico por su férrea defensa del placer, con todo, sí es innegable su cercanía con el estoicismo. Negar la muerte con rotundidad y negarla como un mal hasta difuminarla fue la labor del filósofo griego al que Séneca da cobijo en cada rincón de su epistolario, máxime en su trigésima epístola. Del *corpus epicureum* en lo tocante a la muerte enfatizo la *Epístola de Epicuro a Meneceo*, parágrafos 124-125 con mayor precisión, lugar donde argumenta qué pensar para no pensar que la muerte sea *algo* temible y, así pues, percibir «gozosa» la vida mortal humana:

> Acostúmbrate a pensar que la muerte no tiene nada que ver con nosotros, porque todo bien y todo mal radica en la sensación, y la muerte es la privación de sensación. De ahí que la idea correcta de que la muerte no tiene nada que ver con nosotros hace gozosa la mortalidad de la vida, no porque añada un tiempo infinito sino porque quita las ansias de inmortalidad.
>
> Pues no hay nada temible en el hecho de vivir para quien ha comprendido auténticamente que no acontece nada temible en el hecho de no vivir[25].

En ese caso, prosigue y sentencia, concretamente porque «cuando existimos nosotros la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente entonces nosotros no existimos»[26], nada *es* para nosotros, los humanos, y por nada se ha de temer. Temer la muerte es algo confuso, natural y en ocasiones inevitable, mas no hay un porqué —dice Epicuro— por el que debamos temerla. Visto que el hombre es mortal, como mortal que *es*, al fallecer se fulminan las vivencias, así, si no se *es*, la muerte no es nada pues nada se experimenta. No cabe esperar mal alguno si se suprimen las experiencias: nada se experimenta; nunca nos tropezaremos, cara a cara, con nuestra muerte porque mientras existimos no hay muerte para nosotros y, al morir, no *somos* como para vivenciarla. El pensador de Samos, uno de los exponentes más notables del hedonismo —doctrina filosófica que procura la felicidad huyendo del dolor—, concibió una muerte externa, como aquel fenómeno o acontecimiento exterior, ajeno al ser, que *asesina* desde fuera. La

[25] Epicuro. (2012). Epístola de Epicuro a Meneceo, §124-125, en Obras completas. Cátedra, p. 88.

[26] Ibíd., §125, p. 88.

muerte es entendida como privación sensitiva. Esta postura, esta actitud deshabitada de sentimiento frente a lo inevitable, facilitaría con creces las reacciones humanas ante la muerte, zanjaría la problemática habida en la literatura en torno a si la muerte es un bien o un mal; la zanjaría o, al menos, la acercaría a una armonía, como a un punto intermedio, pues en consonancia con la filosofía epicúrea la muerte es, con suma sencillez, *indiferente* al hombre, no le concierne en absoluto. Lucrecio, anterior a Séneca y posterior a Epicuro, reescribe en sentido literal en su Libro III, en concreto, «La muerte no nos afecta», una sentencia epicúrea:

> Así pues, la muerte no es nada ni nada tiene que ver con nosotros, una vez que se considera mortal la sustancia del espíritu, […] cuando no estemos, una vez que ocurra la separación del alma y el cuerpo que en unidad nos constituyen, es bien claro que, a nosotros, que no estaremos entonces, nada en absoluto podrá ocurrimos o impresionar nuestra sensibilidad, aunque la tierra se revuelva con el mar y el mar con el cielo[27].

Son los seres humanos insensibles a la muerte, ésta no se vive ni se vivirá, «aunque la tierra se revuelva con el mar y el mar con el cielo», o por mejor decir, aunque ocurra lo inimaginable y el caos sobrevenga con fiereza la muerte es ajena a la existencia. Ahora bien, ¿por qué, entonces, se tizna la muerte de una negrura malévola? ¿Es cuestión de insensatez[28]? Es sabido, y así se ha escrito, que Epicuro persigue mitigar en la medida de lo posible, sino hasta desraizar, el terror infundido por la muerte, aspira a eliminar lo que de malo hay en la muerte. Escribió, no obstante, que «frente a los demás es posible procurarse seguridad, pero en lo tocante a la muerte todos los seres humanos habitamos una ciudad indefensa»[29]. La muerte arrebata la vida que es nuestra —y ante ésta sólo cabe la indefensión—, germen por el cual se procura observar la vida de espaldas a la muerte, porque aun cuando la tesis

---

[27] Lucrecio. (2003). La naturaleza, libro III. Cátedra, p. 263.

[28] Demócrito escribió en sus Fragmentos que «los insensatos, como si odiaran la vida, desean vivir con el temor a la muerte» [Demócrito. (2008). Fragmentos, §199, en Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito. Alianza, p. 302] y que «los hombres, en su huida de la muerte, la van persiguiendo» [Ibíd., §203, p. 303]. Los imprudentes, los carentes de buen juicio y de entendimiento, en su afán de enterrarla, «van persiguiendo» la muerte, pues ignorarla no es, en absoluto, enfrentarse a ésta.

[29] Epicuro, Fragmentos, §31, op. cit., p. 101.

epicúrea pervive, vive y reluce hoy día, ¿quién realmente, a pesar de ser impregnada por la indiferencia, no considera la muerte como un «mal»? Thomas Nagel, en su obra *Ensayos sobre la vida humana*, aspira a aclarar y a contribuir al debate sobre la tesis epicúrea. Escribe, en esencia, que «*estar* vivo, *hacer* ciertas cosas y tener ciertas experiencias, es lo que consideramos bueno. Pero si la muerte es un mal, éste es la *pérdida de la vida*, y no la condición de estar muertos, o no existir, o estar inconscientes, lo que resulta desagradable»[30]. La vida, una vez más, es considerada como un bien, algo bueno que se aterra perder. Sin embargo, la muerte *stricto sensu* no la describe Nagel como un mal, sino más bien *perder la vida*. De suyo, la muerte en sí no es una experiencia, claro está, así se ha escrito en párrafos anteriores, y con todo el temor florece a su paso.

4. GLOSA

Hay tal cantidad de preguntas abrumadoras que sólo imaginarlas causa dolorosa angustia. ¿Cómo aseverar que se atesora un conocimiento pleno de la muerte si no cabe la experiencia? Si se cree con moderada ceguera que la muerte es una bestial trituradora de vida, ¿cómo sería posible poseer un conocimiento tanático (pleno)? Miguel de Unamuno escribió el nexo entre lo anterior y lo siguiente a su cita: «Parémonos en esto del inmortal anhelo de inmortalidad […] Intenta, lector, imaginarte en plena vela cuál sea el estado de tu alma en el profundo sueño; trata de llenar tu conciencia con la representación de la no conciencia, y lo verás. Causa congojosísimo vértigo el empeñarse en comprenderlo. No podemos concebirnos como no existiendo»[31]. Resulta a todas luces aterrador reparar en ello. Impensable es concebirse *muerto*, concebirse «como no existiendo», pensar en la no-consciencia. El vértigo es espantoso. No obstante, ese horror, terror, según Kant y Nagel, no se sitúa próximo a la muerte y su papel aniquilador y sí al imaginarse *estar*

[30] Nagel, T. (2000). Ensayos sobre la vida humana. Fondo de Cultura Económica, p. 22.

[31] Unamuno, M. de. (1995). Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos. Alianza, pp. 52-53.

muerto o a *perder la vida*, al imaginarse siendo un cuerpo yerto, un cadáver. Rescatando el pensamiento de Kant:

> El *morir* no puede experimentarlo ningún ser humano, en sí mismo (pues para hacer una experiencia es necesaria la vida), sino sólo percibirlo en los demás. […] El temor a la muerte, natural a todos los hombres, incluso a los más desgraciados o al más sabio, no es, pues, un pavor de morir, sino, como dice Montaigne justamente, de la idea de *estar muerto*, que el candidato a la muerte cree tendrá aún después de ella, figurándose el cadáver, a pesar de que éste ya no es *él*, como él mismo metido en el tenebroso sepulcro o en cualquier otro sitio análogo. Esta ilusión es irreprimible, pues radica en la naturaleza del pensar, que es un hablar a sí mismo y de sí mismo. El pensamiento: *no soy*, no puede *existir*; pues si no soy, tampoco puedo ser consciente de que no soy[32].

Imaginarnos muertos, *siendo* cadáveres, engendra pánico justamente por des-aparecer de entre lo que, de hecho, existe. Como el espectáculo que representa mi propia muerte, mi muerte visionada en tercera persona. La muerte, mi muerte, pensarme muerto, pensarme desfallecido o muriente «es imaginarme como el moribundo que seré para quienes asistan al morir. […] para mí es además una anticipación interiorizada, la más aterradora, la del moribundo que seré para quienes asistan a mi muerte, quienes la asistan»[33], sentencia Paul Ricœur. Es la muerte del teatro, la muerte presenciada desde la comodidad de las gradas, en tercera persona, cual espectador. Se asiste siempre a las muertes ajenas y no a la muerte propia, siempre mueren los *otros*, los demás —de-más, los que, al parecer, del mundo sobran y por esa razón mueren—. Mi muerte, la mía, para mí «no es nada». Serán, por lógica, los *otros* quienes asistan a mi muerte y, para los *otros*, yo seré el *otro* que siempre muere y ellos los espectadores.

En el transcurso de la historia de la humanidad, la cavilación en torno a la muerte ha conllevado un esfuerzo laborioso y, sobre todo, espinoso. Hoy día, perduran esos esfuerzos que bregan por brindar *sentido* a la muerte, pues no concluyen los estudios y las creaciones que orbitan

---

[32] Kant, Antropología en sentido pragmático, op. cit., p. 70.

[33] Ricœur, P. (2008) Vivo hasta la muerte, seguido de Fragmentos. Fondo de Cultura Económica, p. 37.

alrededor de ésta y que desean encontrar una vía que resuelva el *mysterium tremendum et fascinans* de la existencia humana. No obstante, y lejos de resolver el misterio, pues lo acrecienta revelándolo en su zénit, es de bien reconocer el mérito del hombre en torno al conocimiento tanático actual atesorado, sobremanera abundante y de una profundidad pasmosa. Con independencia de la disciplina a la que uno se adhiera, la muerte es estudiada en todas las esferas del conocimiento: desde las denominadas científicas, como la medicina, la psicología, la neurobiología o la física, hasta las presuntamente teóricas, como la filosofía, la teología o la literatura y la poesía. La muerte embauca al pensador, sea novel o egregio.

Sin embargo, estimo oportuno como forma de clausura del presente capítulo, por cuanta curiosidad suscita y como aportación al curso del incandescente pensamiento tanático, el sentencioso pronunciamiento de Theodor Adorno sobre la muerte: «Las reflexiones que le dan un sentido a la muerte son de tan poca ayuda como las tautológicas»[34]. Entonces, ¿cómo ayudar a soportar el sobrepeso de la muerte? La trivialización de lo *rumiado* —el conocimiento tanático acumulado—, que se asemeja y se acerca al sentimiento propagandístico de la muerte como tabú, mata el ejercicio de *digestión* —que ansía tolerar la muerte— que la persona lleva a cabo. Dícese que fue sobremanera pensada y que, por lógica, no merece ser repensada porque es asimismo un «mal», y es un esfuerzo en vano que daña la comodidad de la persona. Pero, tal vez, la muerte no encierre mal alguno para uno mismo, para el viviente; valgan las anteriores hojas de inspiración al lector, sirvan para la reflexión. Sin embargo, sí contemplo un auténtico mal o un daño irredimible en quienes no osan cavilar la muerte y la «entierran» a un olvido ciego e injusto con la auténtica y vital búsqueda del sentido de la muerte. Sean o no tautológicas las afirmaciones y meditaciones sobre la muerte, sean o no desvalidas las búsquedas de su sentido, despojadas del socorro que merecen, son cuando menos necesarias e irreprimibles, *vitales*. El ejercicio de pensar la muerte involucra el ejercicio de pensar la vida.

---

[34] Adorno, T. W. (2005). Dialéctica negativa, en Obra completa 6. Akal, p. 338.

5. REFERENCIAS

Adorno, T. W. (2005). *Dialéctica negativa*, en *Obra completa 6*. Akal.

Amengual, G. (2007). *Antropología filosófica*. Biblioteca de Autores Cristianos.

Byung-Chul Han. (2018). *Muerte y alteridad*. Herder.

Demócrito. (2008). *Fragmentos*, en *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*. Alianza.

Epicuro. (2012). *Epístola de Epicuro a Meneceo*, en *Obras completas*. Cátedra.

Espronceda, J. de. (1954). *Obras completas*. Atlas.

Heidegger, M. (2016). *Ser y tiempo*. Trotta.

Kant, I. (2004). *El conflicto de las Facultades*. Losada.

Kant, I. (1989). *Crítica del juicio*. Espasa-Calpe.

Kant, I. (1991). *Antropología en sentido pragmático*. Alianza.

Lucrecio. (2003). *La naturaleza*. Cátedra.

Macho, T. (2021). *Arrebatar la vida. El suicidio en la Modernidad*. Herder.

Nagel, T. (2000). *Ensayos sobre la vida humana*. Fondo de Cultura Económica.

Platón. (1988). *Fedón*, en *Diálogos III*. Gredos.

Ricœur, P. (2008). *Vivo hasta la muerte*, seguido de *Fragmentos*. Fondo de Cultura Económica.

Schopenhauer, A. (2005). *El mundo como voluntad y representación II*. Trotta.

Schopenhauer, A. (2018). *Parábolas y aforismos*. Alianza.

Séneca. (1986). *Epístolas morales a Lucilio I*. Gredos.

Unamuno, M. de. (1995). *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Alianza.

LA CRÍTICA DE ARISTÓTELES A LA "*ANÁKLASIS*" DE LA ÓPTICA PRE-EUCLÍDEA

DESIDERIO PARRILLA MARTÍNEZ
Universidad católica de Murcia (UCAM)

1. INTRODUCCIÓN

La teoría canónica de la visión de Aristóteles se construye en oposición a tres teorías alternativas rivales: 1) la teoría pitagórica del "ojo ígneo" y el "rayo visual" ("teoría de la extromisión") según la cual la visión es una proyección del fuego interior del ojo sobre el objeto; 2) la teoría atomista de Demócrito ("teoría de la intromisión") basada en los efluvios físicos (*eidola*) que se reflejan en el ojo (438a6-438b2, 440a15-20) y 3) la teoría de Empédocles y Platón de la confluencia de los rayos emitidos por el ojo con los rayos recibidos del objeto (418b20-26, 437a18-438a6).

2. OBJETIVOS

La inconmensurabilidad entre acto visual inmanente y óptica geométrica (y física) fue detectada desde la primera consolidación de la óptica geométrica como ciencia categorial. En los albores de la constitución de la catóptrica y la dióptrica el propio Aristóteles ya se hizo cargo de la imposibilidad de este modelo basado en el reflejo de imágenes en el fondo de la retina.

Pese a que pertenece a la generación justo anterior a la sistematización de la óptica geométrica por parte de la escuela alejandrina de Euclides, Aristóteles demuestra poseer un conocimiento exhaustivo de todos los avances coetáneos sobre la materia. Aristóteles reivindica esta inconmensurabilidad en su crítica contra la "teoría de la intromisión" de Demócrito tal como la desarrolla en *De Sensu*. Aristóteles impugna que la

visión consista en un reflejo ("*anaklasis*") en el fondo del ojo de imágenes ("*emphasis*") de los cuerpos físicos, lo cual contradice la opinión muy extendida de que Aristóteles mantenía una teoría especular de la visión según la cual el agua y el fondo del ojo sirven como espejo del mundo.

El error de Demócrito para Aristóteles no reside en la naturaleza que asigna al ojo, ya que también Aristóteles suscribe que es acuosa, sino en su tratamiento de la visión como una operación físico-transeúnte, mientras que Aristóteles lo considera psicológico-inmanente. En todo caso, como advierte Aristóteles: "El fenómeno consiste, sí, en una reflexión, lo que ocurre es que, acerca de los objetos reflejados y de la reflexión en general, no existía aún una opinión clara, a lo que parece" (438a9-11). Aristóteles acusa a esta tesis de ser una aplicación inmadura de la óptica geométrica, cuando no de un estadio inmaduro en el desarrollo de ésta. En el *De Anima* no introduce factores dióptricos o catóptricos que sin embargo en *Meteorologica* se hacen indispensables. Pero la teoría de la visión como sistema único de referencia es el mismo para ambos tratados, como lo demuestra el hecho de que el propio Aristóteles subsumiera la teoría de la "reflexión" (*anaklasis*) en el sistema general expuesto en *De anima* (435a5-10).

3. METODOLOGÍA

Aristóteles desarrolla la noción de *anaklasis* en sus Meteorológicos cuando estudia los meteoros luminosos de naturaleza óptica, que se originan por la reflexión de los rayos visuales (Mete. III 2,371b18-6,378a14). Aristóteles explica los "meteoros ópticos" como consecuencia de una reflexión (*anaklasis*) de los rayos de luz y de la vista en una nube de características reflectantes que media entre el observador y el astro. Aristóteles reconoce, por tanto, una doble reflexión (*anaklasis*): por un lado la "reflexión de la luz" (del sol, de la luna o de otra forma ígnea) y por otro la "reflexión de la vista". La reflexión de la luz haría referencia a los actos transeúntes formalizados en los teoremas catóptricos de la geometría óptica, mientras la reflexión de la vista hace mención del acto inmanente de la percepción visual. Aristóteles distingue

netamente entre ambos cuando afirma que la percepción es una actividad inmanente inconmensurable respecto de la actividad transeúnte física. Los cuerpos físicos y los procesos materiales desencadenan actividades transeúntes en los órganos sensibles, pero las cualidades sensibles son actividades inmanentes de percepción (424b7-14). El sonido del trueno es una actividad inmanente percibida que no mueve el tímpano lo mismo que no sacude la rama de un árbol. La actividad transeúnte de hacer vibrar el tímpano o romper esa rama se debe a la onda expansiva de aire material que desencadena ese fenómeno meteorológico. Percibir es una actividad inmanente que actualiza sus cualidades sensibles sin materia, es decir, sin relación a ningún acto transeúnte, tal como: presión, velocidad, tiempo, espacio, aceleración, direccionalidad y sentido vectorial, fuerza escalar, etc. (424 a 18-19 y 24-28).

El texto de referencia donde Aristóteles establece sistemáticamente su teoría de la visión es *De anima* II 7 (418a26-419a25) y algún pasaje suelto en los capítulos en que concluye el tratado (435a2-10). En el tratado *De sensu* no hace sino reiterar este modelo general (438a4-4b) que contribuye a desarrollar con su teoría de los colores. Además, existen pasajes más secundarios de obras mayores del corpus que estarían apuntando hacia los problemas y temas planteados en Meteorologica en sus libros I (342a32-346b15) y III (371b17-378b9), tales como De generatione animalium (781a1-13) donde mantiene la teoría del rayo visual y su propia explicación canónica de la vista, Physica (197a7-12) donde la óptica se considera una abstracción geométrica que estudia líneas físicas pero no en cuanto físicas (A. Po. 78b34-79a16, Metaph. 1078a14-21), o las referencias a la visión en vastas distancias que menciona en De caelo (290a16-24).

"*Anáklasis*" (literalmente “inclinación hacia atrás”, “volver atrás”) se asocia etimológicamente a la curvatura de un cuerpo. En sentido genérico cobró diversos significados, hasta alcanzar un sentido técnico en óptica o métrica, como reflexión de la luz y del sonido. Reflexión y refracción ópticas se confunden en Aristóteles (377b11-13). La *anaklasis* física de la luz sería razón necesaria y suficiente de la imagen (*emphasis*) que percibimos de los meteoros ópticos. La *emphasis* es la imagen que aparece tras la *anaklasis* sobre una superficie reflectante. Esta

superficie puede ser cualquiera que refleje la luz, como un espejo o la superficie compacta, lisa y brillante de una nube. La imagen que aparece en un espejo es una *emphasis* (373b24-31). El verbo "*emphaino*" aparece en los *Meteorológicos* vinculado al fenómeno de reflexión de un espejo. Indica que aparece una imagen (*emphasis*) por reflexión especular (345b27; 372a33; 372b2, 4,6; 373b19; 377b21). Sin embargo, no basta con la formación del *emphasis* en una superficie reflectante para que haya acto de ver, ni siquiera en el caso de que el *emphasis* se refleje en el ojo, ya que muchas superficies reflejan imágenes y sin embargo no ven (438a11-12). Hace falta introducir la operación psíquica, o inmanente, de una actividad visual que en *Meteorologica* adopta la forma de una "reflexión de la vista", pues no es el ojo el que ve sino el hombre vidente.

En su Comentario a *De sensu* (20,7-9; 25, 1-28; 27,27) Alejandro de Afrodisias sostiene que apariencia (*emphasis*) se refiere al fenómeno de la aparición de algo en una superficie lisa como un espejo como resultado de un reflejo (*anaklasis*). La óptica, tal como se expone en la Óptica de Euclides, desarrolló las leyes de la reflexión de la luz combinando los principios de la geometría (Cfr. 7, 4-5) con el supuesto de que el ojo emite rayos de luz que se reflejan (*anaklasthai*) desde una superficie lisa. El mismo Aristóteles usará la teoría óptica para explicar el arco iris (*Meteorologica* 372a29-b11) aunque, como argumenta Alejandro en 27,20-28,15, las propias opiniones de Aristóteles descartan la posibilidad de *anaklasis*. Según la explicación de Alejandro (25, 4, 7) a 438a7 Aristóteles sostiene que la aparición de la imagen en el ojo (el *emphasis*) es meramente un ejemplo de *anaklasis* y, por tanto, no explica el acto de ver.

Juan Filópono prolonga la propuesta de Alejandro, pero interpretando los meteoros ópticos como meras apariencias o ilusiones sin entidad subsistente. Con este esquema interpretativo Juan Filópono en su Comentario al *De anima* (77) realiza una interesante taxonomía de todos los meteoros que menciona Aristóteles, distinguiendo aquellos que A) tienen existencia real (*huparxis* o *hupostasis*) de aquellos que B) son mera apariencia o ilusiones ópticas, o apariencias de apariencias. Lo meteoros que aparecen como realmente existen pueden ser a su vez de

dos tipos: A1) aquellos que tienen verdadera subsistencia y se explican meramente por la teoría de la exhalación (meteoros ígneos tales como las cabrillas o las antorchas) y A2) aquellos que son mixtos, es decir, existen como mezcla de existencia (teoría de la exhalación) y una ilusión óptica (resto de meteoros ígneos, tales como las estrellas fugaces o los cometas). Sin embargo, en los meteoros mixtos la ilusión óptica no comporta la "reflexión" (*anaklasis*), ni como "reflexión de la vista" ni como "reflexión de la luz". En los meteoros que son meras apariencias, o apariencias de apariencias, cabe diferenciar a su vez otros dos tipos: B1) "transparencias" (*diaphaseis*) y B2) "impresiones" (*emphaseis*), distinción implícita que ya estaba trazada en Teofrasto, *De lapidis* 30.3. Las "transparencias" (auroras boreales, arreboles, colores del aire) surgen a través de una formación ardiente (teoría exhalación) cuyos rayos de luz se reflejan en un medio transparente de nubes acumulado debajo o encima, es decir, implican el "reflejo de la luz" pero no el "reflejo de la vista". Las "impresiones" (halos, arco iris, parhelio, rayas, falso sol) suponen la "reflexión visual", o "reflejo de la vista", sobre nubes densas, no del todo transparentes, no unificadas ni continuas, donde incide el sol, la luna o una forma ardiente. El género supremo de la clasificación de Filópono es la "impresión" (*emphaseis*) que se refiere a una impresión obtenida por el contacto de la "reflexión de la vista" con la existencia real (*huparxis* o *hupostasis*), mientras que su especie que tiene el mismo nombre es solo homónima con el género y se refiere a la "reflexión de la luz".

Se ha insistido en que las "transparencias" son una dióptrica embrionaria, donde implícitamente se está gestando la noción óptica de "refracción" o "refringencia", mientras que en las "impresiones" encontramos una incipiente catóptrica, donde encontramos en la noción de "*anáklasis*" una exposición larvaria, aunque expresa, de la noción óptica de la "reflexión". Aristóteles usa *anáklasis* tanto para la "reflexión de la luz" como para la "reflexión de la vista", siendo empleada la primera en contextos que pueden emparentarse remotamente con la "refracción óptica" newtoniana mientras que la segunda se acomoda mejor a los contextos asociados a la "reflexión óptica", con la salvedad de que sería la vista, y no la luz, la que se refleja sobre la superficie especular. La

diferencia entre los procesos de reflexión y refracción no se establecen hasta la Óptica 3.2 de Ptolomeo, cfr. 5.1. Olimpiodoro (44,15-25) habla de la diferencia entre *diaklasis* y *anaklasis* que suena más cercana a la distinción de Ptolomeo (aunque no tenemos un texto griego de la Óptica para comparar la redacción exacta). Alejandro de Afrodisias habla de los efectos de las "superposiciones" (*epiprostheseis*) en contraposición a los "reflejos" (*anaklaseis*) (24,3-13). Filópono, *Sobre la eternidad del mundo*, habla de la *anaklasis* exclusivamente como reflexión de la luz solar (85, 8).

Para Aristóteles hay inconmensurabilidad entre *anaklasis* y percepción visual 1) porque muchos seres inertes reflejan la imagen y no ven; así una mesa barnizada o un espejo o el agua del mar reflejan (*anaklasis*) brillos o imágenes de cuerpos físicos pero no por ello ven o se deslumbran, 2) incluso algunos seres vivos como las plantas acusan la acción transeúnte de la luz sin que por ello vean, tal como el tropismo del girasol o de las ramas en pos de la luz y 3) cualquier acto de percepción se manifiesta como una actividad inmanente y no como una actividad transeúnte: se oye el sonido del trueno pero el sonido no es lo que sacude el tímpano ni los árboles, lo mismo que se ven los colores del arco iris pero esos colores no son una parte de los actos transeúntes involucrados en el reflejo físico de la luz (*anaklasis*). Los colores percibidos no poseen propiedades materiales: no son ni húmedos ni secos, ni queman ni enfrían, ni están cerca ni lejos, ni son veloces ni lentos, a diferencia de las partes físicas involucradas en el acto transeúnte del arco iris, tales como las nubes, los fotones o el sol, los cuales poseen propiedades físicas (densidad, temperatura, humedad relativa, presión atmosférica, estados de agregación, posición física relativa, velocidad, etc.).

Para la actividad transeúnte implicada en la óptica geométrica y física Aristóteles emplea "reflexión de la luz", la cual es inconmensurable respecto de la actividad inmanente de percibir imágenes ("*emphasis*") para la cual emplea "reflexión de la vista" (*anáklasis opsis* o *aktínes*). Alejandro de Afrodisias en su comentario a Meteoros (141,2) interpreta que con "reflejo de la vista" y "rayos visuales" Aristóteles hace un uso instrumental, bien retórico bien didáctico, de la óptica geométrica, la cual estaría libre de todo contenido físico que la aproximara a las teorías

de la visión que combate en *De anima*. Fue Juan Filópono quien reivindicó esta equivalencia entre el acto inmanente visual y las expresiones "reflexión de la vista" o "rayo visual". Juan Filópono integró la teoría del rayo visual y su reflexión en el contexto más amplio del “cono visual”, lo que hoy denominaríamos “campo o área visual”. Los rayos visuales serían las líneas ideales que definirían la superficie geométrica de este cono donde se produciría la mezcla de los colores y su aprehensión visual. El área de percepción visual quedaría delimitada por estas líneas ideales con representación matemática, pero carentes de propiedades físicas tales como movimiento direccional, área o velocidad. La reflexión de estos rayos visuales indica el quiebro angular de su ápice en la pupila del ojo, la dirección de los rayos define su generatriz y la circunferencia de su base se localiza en la superficie especular donde se forma la *emphasis*. En su comentario a los Meteoros las referencias de la *anaklasis* asociada al cono visual son abundantes: 68,32.36; 69,24; 70,21.28; 71,5.14.15; 72,10.35; 82,19.25; 85,14; 94,29; 95,16.17.23; 96,3; 98,15.19.20.24.28.34.36; 99,5; 105,16(Ar.).25.27.31; 106,9.22.38; 107,5; 108,13.14.30; 109,26.27; 121,36. Expresado en términos contemporáneos, para Juan Filópono la "reflexión de la vista" o los "rayos visuales" son términos de la oftalmología que definen el área estática del "campo visual" o los factores dinámicos que determinan el "flujo óptico" de James J. Gibson.

4. RESULTADOS

Los peripatéticos y comentaristas griegos posteriores reprocharon a la óptica de Euclides atribuir al "rayo de luz" la categoría de "rayo visual", al suponer la endíadis de una conciliación imposible. Para ellos era como un "*sideroxylon*", no sólo un "hierro de madera", sino además una especie de "hierro de madera carente de átomos ferrosos y de polímeros de madera", o sea, nieve frita. En la óptica de Euclides asistimos a la conmensuración imposible entre las "líneas proyectivas" de la geometría óptica y los "rayos de luz" de la óptica física. Pero esta conmensuración es sólo el primer paso para otra conmensuración de segundo grado entre estos actos transeúntes (físicos y geométricos) y al acto inmanente de la visión. El resultado de esta doble conmensuración es la

noción de "rayo visual" de la óptica euclidiana donde la inmanencia visual se reduce a la síntesis entre geometría y física. Podemos decir que la óptica de Euclides es el primer fiasco, o intento fallido, de una "teoría sintética de la visión".

5. DISCUSIÓN

Uno de los puntos de aplicación de la crítica aristotélica a la "*anaklasis*" puede ser el experimento de "visión invertida" de George M. Stratton. Este es uno de los experimentos más interesantes de la psicología experimental decimonónica que no ha sido suficientemente atendido. La consideración de este experimento desde la crítica de Aristóteles a la catóptrica de Euclides permite penetrar su busilis.

En 1603 Johannes Kepler estableció en óptica geométrica cómo se conforma una imagen en la retina. El astrónomo fue el primero en establecer las categorías ópticas en torno a las imágenes reales, verticales e invertidas, según principios de disminución y aumento conforme a la distancia. En su tratado de catóptrica sobre la reflexión de la luz expuso que la imagen visual se formaba en la retina de forma invertida. Kepler llegó a decir que “el alma endereza la imagen”. Aristóteles con su crítica a la "*anaklasis*" demuestra que es falsa la interpretación kepleriana. Berkeley secundaba a Aristóteles cuando criticó esta tesis de Kepler y Descartes acerca de la imagen invertida "en" la retina en los parágrafos CXVI y CXVII de su "Ensayo de una nueva teoría de la visión".

Esta "inversión" de la imagen retiniana se sostiene incluso a nivel divulgativo como científico por diversos autores. Esta tesis de la inversión de la "inversión" obedece al idealismo que sostiene que la visión es un producto mental (o cerebral) construido a partir de los estímulos que alcanzan la retina. El ornitólogo Tim Birkhead la suscribe en su libro "Los sentidos de las aves":

> "Para los primeros investigadores, la vista planteaba muchas incógnitas. (...) René Descartes identificó otro enigma al percatarse de que si se hacía un agujero cuadrado en el fondo de ojo de un toro (es decir, en la retina) y se ponía un papel en el corte, la imagen proyectada en el papel —a través del ojo— estaba bocabajo. ¿Por qué, entonces, vemos las imágenes bocarriba? En un escrito sobre el ojo en 1713, William

> Derham presentó este misterio de este modo: «Los gloriosos paisajes y demás elementos que se presentan ante el ojo se dibujan claramente en la retina, pero no erguidos, sino invertidos, como exigen las leyes de la óptica […]. Ahora bien, la pregunta es: ¿cómo en este caso llega a ver el ojo los objetos erguidos?» Comenta que el filósofo irlandés William Molyneux (1656-1698) tiene la respuesta: «El ojo no es más que el órgano o instrumento, es el alma la que ve a través del ojo». Si accedemos a que el «alma» sea el cerebro o admitimos que el ojo es un mero «instrumento», entonces Molyneux tiene razón. En efecto, es el cerebro el que resuelve estas cosas, «viendo» una sola imagen «erguida». Asombrosamente, nos habituamos a «darle la vuelta» a la imagen invertida en nuestras retinas. En un famoso experimento llevado a cabo en 1961, el doctor Irwin Moon llevó unos anteojos de imagen invertida que de verdad le daban la vuelta al mundo, dejándolo bocabajo. Al principio le parecía terriblemente desorientador, pero después de ocho días llevando los anteojos, el doctor Moon se había acostumbrado y «veía» el mundo del derecho otra vez. Para demostrarlo, condujo su motocicleta y cogió su avión para dar una vuelta…, sin ningún percance. El aventurado experimento de Moon aportó pruebas irrefutables de que «vemos» con el cerebro y no con los ojos" (Birkhead, 2019, pp. 36-37).

George Malcolm Stratton (1865-1957) llegó a la psicología a través de la filosofía. Conocía bien la obra de Aristóteles y tradujo el *De sensibus* de Teofrasto. Resultado de su erudición de los clásicos fue su publicación en 1917 del libro "Teofrasto y la psicología fisiológica griega antes de Aristóteles". A pesar de ello estaba imbuido por el idealismo imperante en las universidades y academias científicas. De hecho, en la universidad Berkeley fue discípulo de George Holmes Howison (1834 - 1916) fundador del "idealismo personal". Howison obtuvo una beca de la Universidad de California para que su protegido estudiara en la Universidad de Leipzig, lo que recrudeció su idealismo incipiente con el idealismo dominante en la psicología experimental de primera generación. Pasó dos años en el Instituto de Psicología Experimental de Wundt en Leipzig, donde se doctoró en 1896. Al regresar a Estados Unidos en 1896, Stratton se reincorporó a la Universidad de California como instructor.

Durante este tiempo publicó tres artículos sobre su estudio con lentes inversoras y cómo las personas se adaptan con el tiempo a esa visión del mundo: "Visión vertical y la imagen retiniana", "Visión sin inversión de la imagen retiniana" y "Un pseudoscopio de espejo y el límite de la profundidad visible", todos en *Psychological Review*. También

presentó un informe de experimentos con visión invertida a la Asociación de Ciencias de la universidad. Como podemos comprobar, los experimentos de inversión visual datan de su etapa de juventud. Los informes reflejan el idealismo en que estaba imbuido. La razón es que en algún momento de los informes Stratton parecía sugerir que con el paso del tiempo las imágenes vistas al revés volvían a verse al derecho, pese a seguir viendo a través de las gafas inversoras. Por la influencia idealista de Kepler y Descartes se ha convertido en un tópico afirmar que con el paso del tiempo la imagen invertida acababa siendo vista por la paciente enderezada en el experimento Stratton.

Estos pasajes, sin embargo, son ambiguos y expresados con gran confusión, de modo que podía también entenderse que la escena seguía pareciendo invertida respecto a su cuerpo durante todo el experimento. Por ejemplo, Stratton escribe que cuando se puso por primera vez las gafas inversoras, "sentía que las partes de mi cuerpo seguían estando donde habrían aparecido si me hubiera quitado el aparato; pero las veía en otra posición. No obstante, la anterior localización táctil... era aún la localización real". Sin embargo, a medida que progresó el experimento: "...los miembros empezaron a sentirse en el sitio en que la nueva percepción visual decía que estaban". Considérese este informe del último día del experimento y compruébese su ambigüedad: "En tanto la nueva localización de mi cuerpo era sentida con viveza, la experiencia general era armoniosa, y todo estaba al derecho. Pero cuando, por cualquiera de las razones ya dadas -un lapso involuntario en los viejos materiales mnémicos, o un deliberado recuerdo de esas viejas formas- la localización pre-experimental de mi cuerpo s destacaba en la mente, entonces, al dirigir yo la mirada hacia la escena que tenía delante, ésta era tomada involuntariamente por patrón de las direcciones adecuadas y sentía mi cuerpo en posición inarmónica respecto a lo demás. Me parecía estar viendo la escena desde un cuerpo invertido". Esta declaración tan confusa se presta a distintas interpretaciones.

Irvin Rock en su libro "La percepción" (pp. 203-219) rechazó las interpretaciones idealistas del experimento ofrecidas por el propio Stratton en sus informes. En 1931, Theodor Erismann e Ivo Kohler realizaron una serie de experimentos utilizando gafas invertidas prismáticas de

espejo que empleaban un solo espejo, e incurrieron en esta misma interpretación idealista de Stratton. Charles S. Harris, de la universidad de Pennsylvania y de los laboratorios Bell, confirmó en 1965 el informe de Stratton de que, cuando con dispositivos ópticos inversores se crea una discrepancia entre la localización de partes del cuerpo visualmente percibidas y las localizaciones que de las mismas sentimos según la propio-cepción o el sentido posicional, éste último es recalibrado para que se conforme a la evidencia visual, y no al revés. Porque en ningún momento se endereza la visión invertida. Después de experimentar desde 1984, en 1991 Hubert Dolezal obtuvo una patente estadounidense para gafas invertidas cómodas y livianas, obteniendo los mismos resultados reivindicados por Charles S. Harris e Irvin Rock.

Alexander Dimitrievich Logvinenko escribió en la extinta URSS su tesis doctoral acerca de la visión invertida liberando al experimento de cualquier interpretación idealista, en la línea del objetivismo soviético. Las investigaciones científicas posteriores han seguido este camino de objetividad estudiando el caso desde el realismo de las diversas ciencias positivas prescindiendo de la ideología idealista. Uno de los científicos más recientes, David E J Linden, del instituto Max Plank, acusó en 1999 de "mito" la tesis de la "inversión visual", tanto de la imagen retiniana como de la imagen de las gafas inversoras.

En la década de 1890, el psicólogo George M. Stratton realizó experimentos en los que puso a prueba la teoría de la adaptación perceptiva. En un experimento, usó anteojos reversibles durante 21 horas y media durante tres días. Después de quitarse las gafas, "la visión normal se recuperó instantáneamente y sin ninguna alteración en la apariencia natural o la posición de los objetos". Las gafas al revés, también conocidas como "invertoscopios" por los investigadores rusos, son instrumentos ópticos que invierten la imagen que reciben las retinas al revés. Se construyen utilizando conjuntos de prismas ópticos de ángulo recto, prismas Dove o un espejo más prismas de ángulo recto con un cateto desigual. Los objetos que se ven a través de un dispositivo de este tipo aparecen invertidos y reflejados.

Los desarrollos posteriores del experimento Stratton pueden ofrecerse como confirmación de la verdad de esta afirmación. Irvin Rock

demuestra que en ningún momento del experimento la imagen vista con las "gafas inversoras" se enderezase. La imagen siempre se veía al revés, lo de abajo arriba y viceversa, aunque la adaptación háptica generaba una conducta perfectamente adaptada al medio. Pero en ningún momento la visión invertida se corregía. Esta corrección de la visión invertida va contra la verdad de los hechos experimentales. Irvin Rock denuncia que esta interpretación que falsifica los hechos procede de los prejuicios idealistas que sostienen que la mente (o el cerebro) construye la visión. La tesis idealista que afirma que la mente (o el cerebro) endereza la imagen retiniana es la que pretende que la mente (o el cerebro) endereza la imagen del inversor. Pero este enderezamiento de la imagen del inversor no existe, contradice las evidencias experimentales. Esta falsedad documental trata de imponerse desde el prejuicio idealista para justificar su tesis del enderezamiento de la imagen retiniana. Si hay enderezamiento de la imagen retiniana tiene que haber también enderezamiento de la imagen de las gafas inversoras. Desde esta premisa falsa se falsifican los fenómenos observados y se tergiversa la experiencia de la adaptación háptica y conductual a la visión invertida por las gafas de Stratton.

6. CONCLUSIONES

Las actuales ciencias reducen al absurdo la tesis idealista de la "inversión de visión" y permiten aceptar como verdadera la interpretación realista. Para el realismo vemos directamente el objeto apotético con ocasión de las operaciones inmanentes de la visión, sea el objeto apotético un paisaje o el reflejo de este paisaje en los espejos y prismas que componen las gafas Stratton o Dolezal.

La "*anaklasis*" (el reflejo) en el papel traslúcido con que Descartes sustituyó el fondo retiniano o en los espejos de las "gafas de inversión" no explican la percepción visual de la "*emphasis*": bien sea el *Umwelt* como paisaje o nicho ecológico reflejado en la retina o en un artificio oftalmológico que limita ese *Umwelt* a lo reflejado en sus espejos y prismas. Aducir esta explicación es una petición de principio que origina un pensamiento en círculo, pues se admite una explicación a partir

de lo explicado cuando es esta explicación la que ha sido puesta en cuestión.

Aristóteles con su crítica a la "*anaklasis*" demuestra que es falsa la interpretación neo-kepleriana de George M. Stratton según la cual se invierte "la imagen retiniana invertida" de modo que la mente obre una inversión (mental) de la inversión (la imagen reflejada en la retina).

7. REFERENCIAS

Rock, I. (1985). *La percepción*. Prensa científica

Aristóteles. (1978). *Acerca del alma*. Gredos

Aristóteles. (1996). *Acerca del cielo. Meteorológicos*. Gredos

Aristóteles. (1998). *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de Historia Natural*. Gredos

Birkhead, T. (2019). *Los sentidos de las aves*. Capitán Swing

Philoponus Phil, J. (1897), *In Aristotelis libros de anima commentaria*, Volume 15, Berolini

EL PROBLEMA DE LA PIEDAD RELIGIOSA EN EL TESTAMENTO DE ARISTÓTELES

DESIDERIO PARRILLA MARTÍNEZ
Universidad católica de Murcia (UCAM)

1. INTRODUCCIÓN

Entre las manifestaciones de piedad (*eusebeia*) que mostró Aristóteles están las estatuas que mandó esculpir para Júpiter conservador y Minerva conservatriz. Consta la existencia de estas estatuas zoomorfas en su supuesto testamento. transmitido por Diógenes Laercio en su *Vidas de filósofos ilustres*:

> "Cuidarán también de las imágenes mandadas esculpir a Grilón, y cuando estén concluidas se colocarán; como igualmente la de Nicanor, la de Proxeno que pensaba regalarle, y la de la madre de Nicanor. La de Arimnesto, que ya está hecha, se colocará para que les sirva de monumento, puesto que ha muerto sin hijos. La Ceres de mi madre será colocada en el Nemeo, o bien donde le pareciere. Cuando se construya mi sepulcro, se depositarán en él los huesos de Pythia, como ella ordenó. Pondránse también en Estagira los animales de piedra, altos cuatro codos, que ofrecí por voto a Júpiter conservador y a Minerva conservatriz".

Su discípulo Teofrasto, en su tratado *Sobre la piedad* (*Peri eusebeia*), sostiene que los dioses se congratulan sobre todo en la honestidad del oferente que en el cumplimiento ritual exterior (*De pietate*, fr. 7 Pötscher, vv. 52ss.; fr. 8, vv. 15-22; fr. 9, vv. 5-9). Por otra parte, siendo la gratitud un débito moral inalienable, con más razón debemos ser agradecidos con los dioses, pues con ellos la deuda es mayor en virtud de los beneficios recibidos (ibíd., fr. 7, vv. 4ss.). Por último, afirma que los dioses han de ser estimados como hombres buenos, que no necesitan ser sobornados para serlo, sino porque son magnánimos en grado eminente (ibíd., fr. 12, vv. 43ss.). Teofrasto subraya la importancia del culto, de las ofrendas y sacrificios piadosos, en torno a estas esculturas

votivas. De manera que Teofrasto secunda la importancia central que Aristóteles otorga a las estatuas de númenes en su testamento. Esto otorga credibilidad a la tradición que atribuye el testamento al propio aristóteles, al menos en sus líneas generales.

2. OBJETIVOS

En caso de ser verdadero, este documento supone la evidencia textual de que Aristóteles encargó dos estatuas religiosas zoomorfas. Además, manifiesta que encargó la rehabilitación y conservación de otras esculturas ya existentes, con la misma finalidad de culto. En el testamento aristotélico detectamos, por tanto, interesantes vestigios del fetichismo arcaico. En terminología de Gustavo Bueno sería un vestigio de la religión en su fase primaria. Lo específico de la religión reside en su facticidad, en ser una realidad material, caracterizada por una esencia religiosa. El materialismo filosófico ha elegido como tal el concepto de númen (término que desde la época clásica se vincula con estatuas numinosas de bulto redondo). En la taxonomía de los númenes se distingue entre los númenes equívocos (los cuales son divinos y no mantienen continuidad con la estirpe humana) y los númenes análogos (los cuales pueden ser suprahumanos o identificarse con los hombres, aunque no son divinos). Gustavo Bueno define la religión como la religación física de los hombres con los númenes materiales, a través del culto a los númenes. Los númenes, por tanto, poseen una referencia real, de lo contrario sólo estaríamos haciendo psicología. Descarta los númenes equívocos, e identifica la fuente de la numinosidad con un referencial fisicalista muy concreto: los animales del paleolítico representados en las pinturas rupestres, con un propósito religioso sustantivo y no meramente mágico utilitario (para favorecer la caza, por ejemplo). La religión queda definida como culto a lo numinoso. Este culto se objetiva históricamente en forma de ceremonias e instituciones. Las instituciones religiosas comprenden a los sacerdotes, en cuanto peritos en númenes, así como los templos donde habitan los seres numinosos. El curso de la religión abarca la historia de los animales numinosos y sus representaciones objetivas en ídolos, estatuas o cualquier otra imagen. En las religiones primarias se registran los animales de los que los dependen

tróficamente los hombres, hasta que esos animales se domestican y surgen los animales sometidos de la religión secundaria, ya sean fieras sometidas bajo el imperio del rey como su trono, animales tutelares, el zodíado, etc. En la religión terciaria los animales numinosos se transforman en un dios impersonal, un meta-animal, el dios de los filósofos, el Dios de la teología, que anticipa la aniquilación de la numinosidad como antesala del ateísmo.

3. METODOLOGÍA

En su obra "El origen de la conciencia en la mente bicameral" (1976) Julian Jaynes realiza un desarrollo y una actualización de las tesis animistas de Edward Burnett Tylor. En su obra Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom (1871) aparece por primera vez el concepto del animismo y postula que éste mecanismo es el origen de la religión primitiva. Para Tylor, el animismo constituye la primera manifestación de la religión arcaica. La experiencia de lo numinoso surgió, según Tylor, de los sueños y visiones de los primeros humanos, que proyectaron hacia la realidad física objetiva sus vivencias anímicas subjetivas, dotando de realidad espiritual a los objetos y seres que los rodeaban. En su punto terminal la proyección anímica culmina en la idea de un ser espiritual supremo dotado de características espirituales que posee inteligencia y voluntad sobre toda la realidad y controla cada acontecimiento de la vida ordinaria del universo y de los hombres. El animismo lo sitúa Tylor en el origen evolutivo de la religión que se desarrolla por etapas determinando el despliegue de las diversas fases de la religión. El animismo, en cuanto creencia de que los objetos naturales que no sean humanos tienen alma, explica el origen del "fetichismo" de Augusto Comte. En cuanto forma universal de religión primitiva el animismo desencadenó otras formas derivadas de religión, tales como el "totemismo", la "idolatría" o el "chamanismo", etc.

Julian Jaynes rescata de su olvido la tesis animista de Tylor y trata de compatibilizarla con la psiquiatría y la neurología actuales. Según sus hipótesis la conciencia humana no procede de la evolución animal, sino

que deriva de un proceso cultural. La mente bicameral ("dos cámaras") es una conjetura psicológica que argumenta que la conciencia humana en su origen salvaje estaba dividida en dos partes, generando dos estados y funciones cognitivas simultáneas. El área de Wernike del lóbulo derecho del cerebro se impone al mismo área del lóbulo izquierdo del cerebro. La primera habla y la segunda escucha y obedece. Esta mente bicameral supone la preexistencia de dos cerebros en vez de uno. La tesis es que el hombre primitivo poseía dos mentes operando independientemente de modo que la conciencia unitaria es el resultado de la ruptura de asimetrías entre hemisferio derecho y hemisferio izquierdo. Para Julian Jaynes la religión es una alucinación psicológica sin referenciales fisicalisistas, a diferencia de Gustavo Bueno que sostiene que estos referenciales existen y son los animales.

Para Julian Jaynes la etapa religiosa de las estatuas o ídolos es fundamental para entender la evolución de la religión primitiva. El fetichismo manifestado por Aristóteles quedaría explicado por este mecanismo genético de la mente bicameral. Las grandes civilizaciones bicamerales habían utilizado una amplia variedad de efigies y estatuas para ayudar a alucinar las voces bicamerales. Pero cuando esas voces cesaron en el ajuste a la conciencia subjetiva, todo esto desapareció. La mayoría de los ídolos fueron destruidos. Los últimos reinos bicamerales, a instancias de sus dioses, siempre habían aplastado y quemado los ídolos de dioses o reyes opuestos. Y la práctica se aceleró cuando los ídolos ya no fueron escuchados ni adorados. El rey Josías, en el siglo VII a. C., ordenó que se destruyeran todos los ídolos de su dominio. El Antiguo Testamento está lleno de la destrucción de los ídolos, así como de imprecaciones sobre los que hacen nuevos. A mediados del primer milenio a.C., la idolatría es irregular y carece de importancia. Pero a medida que nos acercamos al comienzo de la era cristiana, con los oráculos burlados hasta el silencio, tenemos un verdadero renacimiento de la idolatría. Los templos que blanqueaban las colinas y las ciudades de la decadente Grecia y la ascendente Roma estaban ahora repletos de más y más estatuas de dioses. Para el siglo I d. C., el apóstol Pablo encontró desesperadamente a Atenas llena de ídolos (Hechos 17), y Pausanias, en Lebadea, los descubrió en todas partes en sus viajes y de todo tipo

concebible: mármol y marfil, dorado y pintado, de tamaño natural y unos de dos o tres pisos de altura.

En Egipto, donde el punto de ruptura entre la bicameralidad y la subjetividad es mucho menos marcado que en naciones más volátiles, se produjo el desarrollo de la llamada literatura hermética. Esta es una serie de papiros que describen varios procedimientos de inducción que surgieron al borde de la certeza bicameral y se extendieron por el mundo consciente. En uno de ellos hay un diálogo llamado Asclepio (por el dios griego de la medicina) que expone la técnica de aprisionar almas de demonios o de ángeles en estatuas con la ayuda de instrumentos rituales, de tal manera que la estatua podía hablar y profetizar. En otros hay instrucciones para construir estas esculturas y vivificarlas, como que deben ser huecas para encerrar un nombre mágico en el interior.

Para el siglo I d.C., esta práctica se había extendido por la mayor parte del mundo civilizado. En Grecia, los rumores se convirtieron en leyendas sobre el comportamiento milagroso de las estatuas de culto público. En Roma, Nerón apreciaba una estatua que le advertía de conspiraciones. Apuleyo fue acusado de poseer una. Los ídolos alucinógenos eran tan comunes en el siglo II d.C. que Luciano en su Philopseudes satirizó la creencia en ellos. Y Jámblico, el apóstol neoplatónico de la teúrgia, como se le llama en su *Peri agalmaton*, trató de demostrar que "los ídolos son divinos y están llenos de la presencia divina". Sus discípulos obtuvieron presagios de todo tipo y distinción de los ídolos. Un alucinador se jactó de que podía hacer reír a una estatua de Hécate y hacer que las antorchas en su mano se encendieran. Y otro siente que puede decir si una estatua es animada o inanimada por la sensación que le da. Incluso Cipriano, el obispo de Cartago, se quejó en el siglo III de los "espíritus que acechan bajo las estatuas y las imágenes consagradas", lleno de epifanías de estatuas de todo tipo y descripción en este notable renacimiento de la idolatría. Calistrato, por ejemplo, en el siglo IV d.C., escribiendo sobre una estatua de marfil y oro del dios Asclepio: "¿Admitiremos que el espíritu divino desciende a los cuerpos humanos, para ser contaminados allí incluso por las pasiones, y no obstante no creerlo en el caso en que no haya un engendro concomitante del mal?

¡Pues mira cómo una imagen, después de que el Arte ha retratado en ella a un dios, incluso pasa al dios mismo! Aunque es materia, da una inteligencia divina". Jaynes escribe al respecto:

> "La idolatría sigue siendo una fuerza de cohesión social: su función original. Nuestros parques y jardines públicos siguen siendo los hogares florecidos de efigies heroicas de líderes pasados. Si bien pocos de nosotros podemos alucinar su discurso, aún en las ocasiones apropiadas podemos darles regalos de coronas, incluso cuando se dieron regalos mayores en el gigunus de Ur. En iglesias, templos y santuarios de todo el mundo, todavía se tallan, pintan y rezan estatuas religiosas. Figuras de una Reina del Cielo cuelgan protectoramente de los espejos de los parabrisas estadounidenses. Las adolescentes que he entrevistado, que viven en conventos profundamente religiosos, a menudo se escabullen a la capilla en la oscuridad de la noche y me han mencionado su emoción al poder "oír" hablar a la estatua de la Virgen María y "ver" sus labios se mueven o su cabeza se inclina o, a veces, sus ojos lloran. Los gentiles ídolos de Jesús, María y los santos en gran parte del mundo católico todavía están siendo bañados, vestidos, incensados, floreados, adornados con joyas y arrojados a la altura de los hombros y gloriosos fuera de las iglesias que hacen sonar las campanas en las excursiones por las ciudades y los campos en la fiesta. días. Colocar alimentos especiales frente a ellos o bailar e inclinarse ante ellos todavía genera su entusiasmo numinoso. Tales devociones difieren de salidas divinas similares en la Mesopotamia bicameral hace 4000 años principalmente en el relativo silencio del ídolo" (Jaynes, 2009, pp. 230-231).

No es verosímil que Aristóteles pretendiera suscitar con sus estatuas zoomorfas los estados alterados de conciencia que se alcanzaban a través de estos ídolos en la religión arcaica. Los autores que postulan un Aristóteles impío que hacía un uso instrumental de la religión primitiva normalmente se limitan a reivindicar los mitos de esa religión arcaica. Olvida que la religión primitiva se define por un eje de coordenadas que incluye ciertamente el mito pero que se define además por los ritos y las interdicciones. Este espacio arquimédico definido por los mitos, ritos y tabús delimita un campo caracterizado por la ignorancia supersticiosa, los estados alterados de conciencia, el desenfreno salvaje y los procesos críticos de desintegración social. Si reducimos la religión primitiva a mitología parece posible pensar que Aristóteles admitiera la religión arcaica con el propósito de mantener la eutaxia de la polis. Pero en cuanto introducimos los rituales y los tabús, con todas las instituciones y ceremoniales que comportan, algunas de ellos cruentos,

irracionales, salvajes y altamente violentos, entonces esta posibilidad desaparece, a tenor del Aristóteles que se muestra en el corpus. Resulta inverosímil que Aristóteles pretendiera asegurar la permanencia de la ciudad ideal mediante la tolerancia hacia prácticas religiosas que implican precisamente el caos social, la desintegración de lo individual y lo colectivo, así como estados de regresión hacia las fases más primitivas de la condición humana.

4. RESULTADOS

Esta tesis del Aristóteles impío que conserva la piedad religiosa con fines utilitarios se sostiene desde los prejuicios del racionalismo. Estos autores proyectan sobre la antigüedad clásica y sobre Aristóteles las tesis del averroísmo latino o de los ilustrados europeos. Pero olvidan que tanto los averroístas como los ilustrados proponían mantener por su utilidad política los usos de unas religiones civilizadas, ya fuera el catolicismo romano, el anglicanismo o el islam sunní. Estas religiones de la sociedad civilizada son religiones en su fase terciaria, religiones teológicas que han purificado las sociedades políticas de todo vestigio salvaje durante siglos, a diferencia de la religión primitiva con la que convive Aristóteles, una religión que está sumida en su fase secundaria, en la plenitud del delirio supersticioso y las prácticas violentas más aberrantes. Ambos estadios no pueden equipararse. No cabe aplicar las tesis utilitaristas del racionalismo averroísta o ilustrado al programa religioso de Aristóteles. Aristóteles no es un Voltaire, un Hume o un Feuerbach. Aristóteles no podía ser un "proto-averroísta paduano" por la sencilla razón de que la religión primitiva no puede contribuir de ningún modo al mantenimiento de la ciudad. El racionalismo podía admitir las prácticas religiosas "*etsi Deus non daretur*" porque esas religiones terciarias habían sido las responsables de civilizar durante siglos las sociedades políticas. El racionalismo podía concederle a las religiones terciarias este valor utilitario precisamente porque ellas habían construido la civilización. Para los racionalistas esas sociedades civilizadas ya no necesitaban las muletas de la religión para su perpetuación, de manera que se les agradecía los "servicios prestados" y se las despedía retirándoles progresivamente de la circulación. Con el tiempo esas

tareas se encomendarían a instituciones civiles vaciadas de todo componente religioso, pero en la transición se toleraba ese intermedio de actuar "*como si*" la religión fuera verdadera, aunque no fuera así. Como al Papá Goriot al final se le escondería en un rincón oscuro de la sociedad secular, un poco avergonzados de que en algún momento cumpliera un papel de importancia para su existencia.

Sin embargo, esto no puede hacerse con las religiones en su fase secundaria, vestigios de la religión paleolítica en el seno de las sociedades neolíticas. Las religiones primarias no cumplen una función positiva en las sociedades civilizadas, sino que por el contrario suponen un obstáculo y una constante amenaza para su desarrollo o incluso su supervivencia, en cuanto son sociedades civilizadas y no bárbaras. No es verosímil que Aristóteles pretendiera suscitar estados alterados de conciencia a través de los ídolos zoomorfos de su testamento. Cuando se afirma que Aristóteles otorga un valor útil a la religión primitiva no se cae en la cuenta de que esto supone que Aristóteles aceptaría, como medio para fortalecer la polis ideal, inducir en los ciudadanos estados de trance degradante, histerias colectivas y estados sugestivos de demencia, así como rituales como el sacrificio animal o humano (*sparagmos, phármakos*). No resulta creíble que Aristóteles estuviera dispuesto a pagar este precio. Tampoco se ve con claridad cómo Aristóteles podría creer que estas prácticas de la religión secundaria podrían mantener la polis civilizada, cuando evidentemente entran en franca contradicción con sus usos y costumbres, y la ponen en peligro de muerte. Es difícil imaginar algo más antitético con el ciudadano ideal de la polis ideal que estas prácticas religiosas arcaicas.

5. DISCUSIÓN

Es evidente que Aristóteles no actuaba como un racionalista pragmático que toleraba la práctica religiosa arcaica a fin de fortalecer la *polis*. No hay nada más incongruente que esta afirmación para quien conozca la obra del Estagirita y las instituciones de la religión arcaica griega que supuestamente Aristóteles pretendería instrumentalizar en bien de la sociedad política civilizada. Lo razonable es pensar que Aristóteles no

hacía un uso extrínseco de la piedad arcaica, sino que propuso nuevas formas de piedad religiosa acordes con la religión terciaria, filosófica, formulada por él, aunque ya dispersa por el cuerpo social por la obra de la filosofía mundana y académica anterior. Lo verosímil, a tenor de los textos, es afirmar que Aristóteles era un hombre que proponía una práctica religiosa de otro tipo diferente a la religión secundaria. Admitir esto supone necesariamente que Aristóteles era un hombre piadoso desde el punto de vista religioso, aunque no fuera devoto de la religión secundaria sino devoto de un culto nuevo reformado por la religión terciaria.

En consecuencia, Aristóteles no sería un Tartufo que recomendaría la práctica externa de las religiones tradicionales, sino el promotor de una religión terciaria donde la práctica piadosa es sincera tanto en su intención interior como en su acción exterior. El respeto de Aristóteles hacia la sociedad política ideal y el ideal del ciudadano civilizado excluyen la posibilidad de una manipulación de la polis o los ciudadanos mediante un uso maquiavélico de la tradición religiosa heredada. Este respeto manifestado en su Política sólo sería compatible con la tesis de un Aristóteles que propone una piedad religiosa terciaria acorde con el ideal político-ciudadano tanto en su aspecto externo (*finis operis*, acción imperfecta de la práctica cultual) como en su aspecto interno (*finis operantis*, acción perfecta respecto de la intención), según el modelo ético establecido por él en su *Ética Nicomáquea*.

6. CONCLUSIONES

Hay otro fenómeno piadoso en la vida y obra de Aristóteles que refuerza esta tesis del Aristóteles piadoso, en contra de la tesis de un Aristóteles impío, racionalista e ilustrado (casi con peluca volteriana bien empolvada). Este fenómeno que manifiesta la esencia piadosa de su teoría religiosa es el peán que Aristóteles dedicó a Hermias de Atarneo. Paradójicamente, el fenómeno que demuestra la esencia piadosa de su religiosidad es el fenómeno que le valió la acusación de impiedad por parte de sus adversarios. Elegimos este fenómeno como argumento de nuestra demostración precisamente por eso. Los críticos actuales que acusan de impiedad a Aristóteles se quedarán sin el argumento principal

que podrían esgrimir en favor de la impiedad aristotélica, de modo que la acusación de impiedad sería tan falsa en ellos como lo fue en los críticos coetáneos de Aristóteles. En ese peán Aristóteles se desmarca de la crítica de Jenófanes contra el antropomorfismo de los dioses olímpicos, que suele identificarse con la religión aristotélica. El peán escrito por Aristóteles demuestra no estar influido por el evemerismo, lo mismo que el resto de su teoría religiosa, incluida la formulación de Dios como acto puro, motor inmóvil y pensamiento que se piensa a sí mismo.

La tesis de Evémero ha sido recuperada históricamente por numerosos filósofos, pero no puede detectarse en Aristóteles sin faltar a la verdad. La reducción de la religión a la antropología es imposible detectarla en Aristóteles. Por el contrario, la teoría aristotélica de la religión es una negación de esta reducción. El evemerismo más desarrollado es el de Ludwig Feuerbach, y traerlo a colación nos permite desacreditar la tesis del "Aristóteles ilustrado". Para Feuerbach no es Dios quien ha creado al hombre a su imagen sino que por el contrario es el hombre quien ha creado a Dios, proyectando al infinito sus cualidades, atribuyendo a un ser distinto a sí su imagen idealizada. De su crítica a la religión deriva el concepto de alienación o enajenación. Dios no crea al hombre, el hombre crea a Dios proyectándose y proyectando sus mejores atributos en él. Dios es, entonces, simplemente un producto del hombre. La tesis de Feuerbach no es sino un ateísmo ontológico que traslada el ateísmo óntico de Evemero desde la crítica a la religión secundaria a la crítica de la religión terciaria cristiana. Sin embargo, Aristóteles con su propuesta de la piedad religiosa no hace esto en modo alguno. No propone alienar, mediante el engaño, a los ciudadanos civilizados. Esto sería impropio de la propuesta ética de Aristóteles para sus conciudadanos. Es incompatible con el intelectualismo aristotélico admitir que Aristóteles pretendiera aprovecharse de la ignorancia de sus conciudadanos o fomentar esta ignorancia en beneficio de la polis. Para Aristóteles es incompatible favorecer la ignorancia con el fin fundamental que atribuye a la polis, a saber, desarrollar al máximo las capacidades de sus ciudadanos, siendo el conocimiento la principal de todas ellas.

El peán de Aristóteles a Hermias no es una "proyección alienante" evemerista, sino un caso de "inversión teológica". Gustavo Bueno denomina "inversión teológica" al proceso a través del cual la idea de Dios de la religión terciaria revierte sobre los contenidos del mundo, de manera que los conceptos anteriormente aplicados a Dios empiezan a aplicarse al mundo. Los conceptos teológicos dejan de ser “aquello por medio de lo cual se habla de Dios” para convertirse en "aquello por medio de lo cual hablamos sobre el mundo". La inversión teológica es el mecanismo que rige el proceso de secularización de las sociedades civilizadas. De manera que éstas se construyen a partir del uso de las nociones religiosas en contextos ajenos a la religión en su fase anterior. Tras la inversión teológica Dios deja de ser aquello “sobre” lo que se habla para empezar a ser aquello “desde” lo que se habla. Al escribir el peán a su amigo, Aristóteles no estaba divinizando a Hermias, en contra de lo que supusieron sus adversarios al acusarle de impiedad y de lo que postula el evemerismo. En esa composición Aristóteles estaba ejercitando la "inversión teológica" al aplicar un género poético de la religión secundaria a un rito de paso funerario de la sociedad civil. Del mismo modo Aristóteles mandó en su testamento esculpir los ídolos como una "inversión teológica" de la religión primaria (exvotos zoomorfos) y de la religión secundaria (su consagración a los dioses olímpicos Zeus y Afrodita) hacia la religión terciaria teológica.

Con esta "inversión teológica" Aristóteles desarrolla el cuerpo de la religión terciaria que propone, usando los vestigios de las fases religiosas anteriores, sin una intencionalidad espuria distinta a la piedad religiosa que pueda fundar una polis civilizada ideal. Esta noción de la "inversión teológica" impide identificar a Aristóteles con un impío manipulador, pero también impide atribuir a Aristóteles una piedad propia de las religiones secundarias. Su piedad sería en todo caso una piedad propia de la religión terciaria, no un regreso a la piedad de las religiones secundarias y primarias. La "inversión teológica" imposibilita identificar a Aristóteles con un devoto practicante o propagandista de la piedad de las religiones secundarias, que serán recuperadas por el neoplatonismo y neopitagorismo posteriores, a través del hermetismo, la magia ocultista o los oráculos. La noción de "inversión teológica" evita

interpretar las esculturas del testamento aristotélico como una "evemerización" o como una síntesis entre religión secundaria y terciaria al modo de Jenócrates.

Las estatuas zoomorfas de Aristóteles no acusan la influencia platónica de la "religión cósmica" de Jenócrates. Jenócrates llamó deidades a la unidad y a la dualidad (monas y duas), y caracterizó a la primera como la primera existencia masculina, gobernando en el cielo, como padre y Zeus; el segundo como femenino, como la madre de los dioses, Afrodita, y como el alma del universo que reina sobre el mutable mundo bajo el cielo. La piedad religiosa propuesta por Aristóteles anula por completo los contenidos de la religión secundaria, de manera que sus antiguos continentes se emplean en una piedad de religión terciaria completamente diferente. Aristóteles incumpliría en esto el llamamiento evangélico: "a vino nuevo, odres nuevos", pues reutiliza el odre antiguo para un vino nuevo, donde no tienen cabida estos delirios neoplatónicos y gnósticos.

Aristóteles pudo ser impío respecto la religión secundaria, lo mismo que lo fueron los cristianos. El ateísmo que llamamos ontológico es la negación del Dios de las religiones monoteístas terciarias. Este ateísmo es diferente del ateísmo que niega los dioses ónticos como son los dioses olímpicos, Zeus o Afrodita. Se atribuye a Sócrates que fuera un ateo: “Sócrates, ese ateo que solamente cree en un solo Dios”. Al poner en duda o el negar los dioses olímpicos, para el que cree en esos dioses olímpicos y está organizado en torno a ellos, pues, eso es ser ateo. Los cristianos primitivos, entre ellos San Justino o Atenágoras, reconocían que eran considerados ateos por los griegos y perseguidos por delitos de *asebeia*, precisamente porque ponían en cuestión a Zeus o Afrodita. San Justino admite ser ateo somos en este sentido, pero niega ser ateo respecto al Dios de la religión terciaria, filosófica. Aristóteles sería un ateo óntico, pero no un ateo ontológico.

La consecuencia es que otorga al Theos la capacidad de amistad respecto el hombre piadoso que practica un culto acorde con esta fase terciaria de la religión. La consagración de los ídolos zoomorfos a Zeus conservador y Afrodita conservatriz son manifestaciones de esta religión terciaria de Aristóteles, donde los dioses olímpicos son ya meras

advocaciones del único Dios de la religión terciaria. De modo que, en contra de lo postulado por Gustavo Bueno, Aristóteles bien pudo suplicar en más de una ocasión: "¡Primer motor inmóvil, ayúdame!" Aunque seguramente no emplearía este tono de patetismo destemplado, ni lo invocaría con esta terminología jocosa, carente de la piedad demostrada por él en su diálogo perdido "*De la oración*": "Efectivamente, que Aristóteles concibe algo por encima del intelecto y la entidad, se pone de manifiesto cuando afirma con toda claridad, hacia el final de su libro Sobre la Oración, que dios es intelecto o algo más allá del intelecto" (Rose 3, 49; Ross, 1; Gigon, 67, 1. Simplicio, Com. del tratado aristotélico "Acerca del cielo", 485, 19-22).

Por otra parte, el fragmento 14 del diálogo *Sobre la filosofía*, transmitido por Séneca, propone una actitud de respeto a la divinidad. No se puede rechazar, pues, que Aristóteles adoptara una actitud positiva hacia la piedad y la oración, que podría situarse en los dominios de una "religión cósmica", o cualquier otra modalidad de la religión terciaria, aunque nunca entendida de manera neo-platónica al modo de Jenócrates.

Marino Gentile, maestro de Enrico Berti, ejerció como profesor en ese "*templum aristotelicum*" que es la Università degli Studi di Padova, declaró que se puede rezar al motor inmóvil. Por lo demás, Aristóteles considera el culto y la religión, como uno de los ingredientes indispensables para que los ciudadanos puedan lograr una "vida feliz" dentro de la polis. Y cabe preguntar, ¿qué culto más digno podría admitir Aristóteles, si no es el que se realiza al motor inmóvil, el verdadero y necesario *ho theós*?

Para terminar, cabe destacar las similitudes entre el culto propuesto por Aristóteles y el culto cristiano, no sólo establecer la diferencia entre el culto propuesto por Aristóteles con respecto al culto religioso griego que le precede. De entrada, existe una similitud inicial muy clara: Aristóteles favorece los sacrificios incruentos, contra la tónica de la religión arcaica, en completa sintonía con el culto cristiano que es necesariamente incruento. El cristianismo revelaría la razón adecuada de realizar esos sacrificios incruentos.

Las ofrendas a las estatuas votivas consistían en oblaciones de leche, miel, flores y toda clase de regalos y exvotos, pero todos necesariamente incruentos. Y el testamento de Aristóteles recoge esas estatuas de 4 codos de altura, etc., insertas en este ceremonial que Teofrasto describe como "*eusebeia*". También quiero llamar la atención sobre el hecho de antropología cultural de que siempre las estatuas tienen un origen religioso muy peculiar (no me refiero a los idolillos o fetiches portátiles, sino a las esculturas de grandes dimensiones). Es una tesis bastante asentada que esas esculturas numinosas -como mínimo iguales a la escala humana, y normalmente superiores a ella y situadas en el centro del poblado, o la *gens*-, suponen una transición simbólica desde los sacrificios animales reales y cruentos a su representación incruenta en piedra o madera. Es la tesis del totemismo como religión primitiva más arcaica: el tótem no sería sino la representación de las cabezas de víctimas sacrificiales empaladas en vertical una sobre otra. Pero por la inflación del mecanismo sacrificial primitivo (y por razones sanitarias evidentes) la gens abandona esa práctica salvaje del empalamiento de cabezas sangrantes (y que se pudren y causan miasmas y epidemias) y lo sustituye por la práctica ya bárbara de ritos sacrificiales muy controlados cuya sangre se ofrece a la representación totémica en madera o piedra de esas víctimas divinizadas. Es un paso más desde los sacrificios humanos a los sacrificios animales. Los etnólogos siempre han subrayado que cada golpe de cincel en la madera o piedra para esculpir el tótem es considerado por los primitivos tan sagrado como el golpe de cuchillo que se asesta a la víctima en el rito sacrificial. Pero este corte sacrificial ("*decidere*" en latín) es ya incruento. También deben traerse a colación, como forma de "totemismo atómico", frente al "tomismo molecular" de los monolitos, las cabezas individuales talladas durante el período pre-cerámico A del neolítico.

La religión de Aristóteles basada en la causa primera es ajena a la corrupción y la sangre, y supone una renuncia a cualquier culto cruento, por falso y bárbaro, incompatible con la vida civil ideal y la vida religiosa en la ciudad. Ese es el sentido del peán dedicado por Aristóteles a Hermias quien murió crucificado. Siempre recuerdo a este respecto las últimas palabras de Sócrates en el Fedón antes de expirar, llenas de

piedad e ironía: "Critón, debemos un gallo a Esculapio, no te olvides de pagar esta deuda". ¡A Esculapio, el dios de la salud!, para que el sacrificio cruento le conserve la salud en ese trance.

7. REFERENCIAS

Aristóteles. (1985). *Ética nicomáquea*. Gredos

Aristóteles. (1998). *Metafísica*. Gredos

Aristóteles. (2005). *Fragmentos*. Gredos

Bueno, G. (1996). *El animal divino*. Pentalfa

Diógenes Laercio. (2013). *Vidas de filósofos ilustres*. Alianza

Jaynes, J. (2009), *El origen de la conciencia en la mente bicameral.* FCE

Teofrasto. (1964). *Peri Eusebeia*. Brill

SURGIMIENTO DE LAS SEGUNDAS INTENCIONES SEGÚN FRANCISCO SUÁREZ

DAN GONZÁLEZ MARIJUÁN
Universidad Católica San Antonio de Murcia

1. INTRODUCCIÓN

Las nociones y objetos lógicos son altamente paradójicos. Por un lado, en cuanto se refieren a las formas y estructuras de nuestro conocimiento racional, parecen depender enteramente de la configuración de nuestras capacidades cognoscitivas. Esto es, de la estructura del sujeto: de sus potencias y operaciones. De ellas provendría su diversidad de formas, así como su propia existencia y validez: sin sujetos que conocieran jamás aparecerían o existirían los objetos y nociones lógicas.

Por otra parte, la estructura lógica parece ser completamente independiente del sujeto que conoce, puesto que están ahí disponibles para cualquier sujeto cognoscente como algo común a todos ellos que hace posible el discurso racional. Parecen ser los requisitos mínimos de racionalidad y por eso imponen condiciones formales a la verdad material. Esa es la razón de que su validez no dependa de la actualización de estas formas en el conocimiento con contenido material.

Por estas características, los entes lógicos parecen constituir un ámbito autónomo de la configuración psicológica del que conoce, así como de la realidad conocida. Ingresar en el ámbito racional es ingresar en el ámbito de lo objetivo y público, accesible, por tanto, para todos. El ámbito de lo comprensible por sí mismo. El ámbito de la inteligibilidad. Y lo lógico es la dimensión formal de ese ámbito. Nada sería más absurdo que la configuración formal del ámbito de lo inteligible en sí mismo dependiera de la configuración óntica de un sujeto cualquiera.

El último extremo de esta paradoja es la relación que estos criterios formales-lógicos parecen imponer al conocimiento de los entes reales. ¿De dónde proviene esta pretensión? ¿Qué relación guardan estos criterios con la realidad conocida para que esta solo pueda ser conocida en pensamientos que se ajusten a ellos?

Se hace necesario investigar la entidad peculiar de estos objetos y nociones lógicas para dar cuenta de su relación y dependencia tanto de la psique humana como de la realidad conocida. La filosofía escolástica nos ofrece una vía de estudio de esta relación al considerar las nociones lógicas como un tipo de ente de razón. Para la comprensión de las nociones lógicas no solo es preciso entender la noción de ente de razón sino también entender su origen.

En este trabajo nos proponemos exponer la doctrina del primero de los escolásticos (Novotny, 2013, p. 24 y 180) que estudió el origen de los entes de razón y, también de las segundas intenciones –nombre escolástico para las nociones lógicas–. Mediante este estudio pretendemos aclarar el sentido y valor de lo lógico en la filosofía de Suárez, así como mostrar las posibilidades de fundamentación de la lógica en un psicología humana y en la metafísica.

2. OBJETIVOS

- Lograr una descripción lo más precisa posible del surgimiento de las segundas intenciones en la filosofía de Francisco Suárez.
- Señalar lo específico de las intenciones segundas o intenciones lógicas cómo relaciones de razón que las distingue del resto de tipos de relaciones de razón.
- Un segundo objetivo es mostrar que esa explicación es una exposición de la fundamentación de las segundas intenciones en los tipos de operaciones del entendimiento.

- Dejar asentado que la fundamentación de las intenciones lógicas en las operaciones del entendimiento solo es uno de los dos tipos de fundamentación que concurren en ellas.
- Dar indicaciones para futuras investigaciones sobre el carácter dual de las nociones lógicas en la filosofía de Suárez y la escolástica barroca.
- Como objetivo de fondo, realizar una contribución al esclarecimiento de las relaciones entre metafísica y lógica en la filosofía escolástica y el papel que juegan en ella los entes de razón.
- El esclarecimiento de esta relación en la escolástica daría pie a un diálogo con otras corrientes de filosofía respecto del origen y significación de lo lógico, así como su papel en la comprensión del conocimiento humano.

3. METODOLOGÍA

Este trabajo ha tenido como texto central de investigación la *Disputación Metafísica LIV*, dedicada al ente de razón. Dentro de ella se ha prestado especial atención a la sección 2 sobre las causas del ente de razón, y por tanto, de su surgimiento, y a la sección 6, que es una clasificación de los tipos de relaciones de razón y en la que se encuentran algunas aportaciones sobre las segundas intenciones.

Para el esclarecimiento de la exposición de Suárez en esta *Disputación* se ha acudido tanto a otros puntos de las *Disputaciones Metafísicas*, fundamentalmente a la *Disputación VI*, en la que se estudian los universales, así como otras obras del mismo autor –*Comentario al De anima*–. No obstante, esta investigación no se ha empleado en la discusión porque hubiera alargado excesivamente el escrito.

En la medida de lo posible se ha acudido a comentadores y estudiosos de Suárez, pero, incluso entre ellos, se ha dedicado poca atención a las segundas intenciones, en parte porque las obras lógicas de Suárez se han perdido y porque las indicaciones de Suárez en el resto de su obra

sobre esta cuestión son bastante escuetas. Una de las grandes aportaciones de la bibliografía secundaria es la discusión de la noción de reflexividad que está operando en las intenciones segundas, así como la explicación de algunas nociones metafísicas que Suárez emplea para dar cuenta de los entes de razón: denominaciones extrínsecas, causalidad eficiente, etc.

4. DISCUSIÓN

Francisco Suárez, en el marco de la tradición escolástica en la que se inscribe, identificó las nociones y entes lógicos como un tipo especial de entes de razón: las segundas intenciones[35]. Las segundas intenciones o intenciones lógicas son relaciones de razón concebidas por el entendimiento al dirigirse a sus propias operaciones para comprenderlas y conocerlas. De ahí el calificativo de "segundas". Son intenciones sobre las primeras intenciones dirigidas a la realidad (DM LIV, s. 6, n. 10)[36].

En la sexta sección de la *Disputación metafísica* dedicada al ente de razón define las relaciones de razón como las relaciones que carecen de alguna de las condiciones necesarias para que se dé una relación real[37]. Las segundas intenciones carecen de varias de estas condiciones y tienen un fundamento remoto en la cosa y otro próximo en alguna denominación extrínseca (DM LIV, s. 6, n. 8). Los otros tres tipos de relaciones de razón se caracterizaban, respectivamente:

- por ser la relación de un ente real con uno no real, o viceversa (DM LIV, s. 6, n. 4)
- por qué no hay verdadera distinción entre los extremos reales de la relación (DM LIV, s. 6, n. 5)

[35] Pueden verse diversos comentarios a la clasificación de los entes de razón hecha por Suárez en Novotny (2013, p. 80-89), en la introducción de Doyle a Suárez (trad. en 1995) así como los estudios (1987, pp. 57-75), Canteñs (1999, pp. 128-135, 155-157) y Yela (1948, pp. 292-294).

[36] Una explicación de esta terminología se encuentra en Hickman (1980, pp. 47-49).

[37] Un estudio completo de la relación real en Suárez puede verse en Secada (2011, pp. 62-88).

– por ausencia de fundamento intrínseco de la relación y por tanto, estar fundadas en denominaciones extrínsecas (DM LIV, s. 6, n. 6-7).

La razón por la que Suárez no incluye a las intenciones segundas en el tercer grupo es porque a la carencia de un fundamento intrínseco de la relación se suma una de las otras dos condiciones de una relación real de la que puede carecer una relación de razón. Suárez no ofrece un criterio más informativo acerca de cómo se da esta segunda carencia en las intenciones lógicas. Así, hay que atender al cada caso de segundas intenciones para ver cómo se da esta otra carencia de condiciones de las relaciones reales:

> Así, pues, en estas relaciones, aunque los extremos a veces sean reales, no obstante, con frecuencia falta la distinción suficiente, como entre animal o racional en cuanto se comparan como género y diferencia; a veces tampoco hay suficiente unidad y carácter existencial en uno de los extremos en cuanto así relacionado, como sucede con la realidad universal en cuanto tal respecto de los singulares, pues que en cuanto es universal ni existe ni tiene realmente tal unidad (Suárez, trad. en 1960-1966, p. 451/ DM LIV, s. 6, n. 8).

Mediante esta caracterización Suárez ha dado bastantes indicaciones acerca del origen de estas relaciones de razón. Hay que buscar su origen en la realidad, pero, más próximamente, en algún tipo de denominación extrínseca. Estas denominaciones extrínsecas de las que provienen las segundas intenciones o intenciones lógicas son denominaciones de las cosas que provienen de los diversos actos del entendimiento:

> 9. A las tres operaciones del entendimiento les siguen tres clases de relaciones de razón.– Por eso, de acuerdo con las tres clases de operaciones del entendimiento, se da también un triple orden de tales relaciones; porque de la primera operación brotan las relaciones de género, especie, definición, definido, etc.; de la segunda operación resulta la relación de predicado, sujeto, cópula, proposición; de la tercera, la relación de antecedente, consiguiente, medio, extremo, etc. En efecto, todas estas relaciones no convienen a las cosas en sí mismas, sino en cuanto denominadas por alguna operación del entendimiento, siendo siempre, por esto, de razón y no reales, aunque acaezca que a veces tienen lugar entre cosas existentes y distintas (Suárez, trad. en 1960-1966, pp. 451-452/ DM LIV, s. 6, n. 9).

Por tanto hemos encontrado las dos referencias de las que ha de partir el surgimiento de las nociones lógicas: el fundamento próximo en una denominación extrínseca a partir de actos del entendimiento y el fundamento remoto en la realidad. Sin embargo, no encontramos en esta sección sexta de la *Disputación LIV* una exposición de este surgimiento. Para hallarla debemos retroceder hasta la sección segunda dedicada a las causas del ente de razón y, fundamentalmente, a su causa eficiente, es decir a la exposición de la cuasi-eficiencia[38] por la que surgen los entes de razón.

En dicha sección encontramos la exposición sucinta del surgimiento de tres tipos de entes de razón: las negaciones y privaciones, las relaciones de razón del tercer tipo –que carecen de fundamento intrínseco en la realidad– y de las segundas intenciones. Suárez intenta trazar algunos paralelismos entre ellas.

En primer lugar, plantea un surgimiento de los entes de razón en dos pasos. En el primero no tenemos todavía un ente de razón, sino que el conocimiento entiende algo de la realidad tal cual se da en ella: concibe una privación negativamente o el conocimiento de una denominación extrínseca sin generar una relación de razón. Es decir, sin concebirlas, a una o a otra, como algo real y positivo.

En el segundo paso, el entendimiento, en un esfuerzo de comprender plenamente, concibe como un ente positivo y real algo que no existe en la realidad como algo positivo. Concibe al modo de ente real lo que es una mera negación o denominación extrínseca. Las negaciones y privaciones son pensadas como afecciones positivas de las cosas y las denominaciones extrínsecas, como fundamento de una relación correlativa a aquella que fundaba la denominación extrínseca.

En este análisis Suárez no incluye a las segundas intenciones ni tampoco explica a continuación cómo se les aplica estos dos pasos. No

[38] Esta noción de cuasi-eficiencia de los entes de razón es una de esas nociones que exigen una gran finura por parte del lector para captar su sentido preciso. Su explicación puede verse en la introducción de Doyle a Suárez (trad. en 1995, p. 26). También en Canteñs, (1999, pp. 108-109), en Novotny (2013, pp. 35 notas 25 y 26, 63-65, 106-108, 142-145 y 155) y en Yela (1948, p. 288). Por último, un desarrollo con aportaciones creativas puede verse en Millán-Puelles, (2015, pp. 467-471 y 477-479).

obstante, podemos suponer que, por estar fundadas en denominaciones extrínsecas, se les puede extender la aplicación de los dos pasos propia de las denominaciones extrínsecas. Así, debería ser posible concebir las segundas intenciones como meras denominaciones extrínsecas y, sobre ese acto de conocimiento, llevar a cabo otro en el que son concebidas como relaciones entitativas y positivas en los entes denominados extrínsecamente por ellas.

Suárez aporta más información en el siguiente punto dedicado a describir el surgimiento de los entes de razón[39]. En este caso, Suárez se centra en el segundo paso de estas generaciones, es decir, en las características del acto en el que surgen los entes de razón. Este queda definido por ser un acto comparativo o reflexivo:

> 16. *De qué naturaleza es el acto del entendimiento por el que es elaborado el ente de razón*. – En segundo lugar afirmo que el acto del entendimiento por el que surge el ente de razón es de algún modo comparativo o reflexivo, sobre todo cuando el ente de razón se funda en un acto del entendimiento. Se prueba y explica porque ese acto por el que el ente de razón es elaborado y surge según su modo peculiar, supone por su naturaleza otro concepto de un ente real, por proporción o imitación del cual se concibe o forma el ente de razón (Suárez, trad. en 1960-1966, p. 409/ DM LIV, s. 2, n. 16).

Es decir, el acto en el que propiamente se conciben entes de razón es un acto comparativo porque requiere de otro acto del entendimiento para hacer surgir su propio objeto en comparación o teniendo como referencia ese primer acto del entendimiento. Hay que notar aquí que no tenemos indicaciones suficientes para tomar ese acto que el acto generador de entes de razón como el primer paso del análisis anterior. Lo único que se nos dice es que ese acto por comparación al cual surge el ente de razón ha de ser un acto de conocimiento de un ente real: "ese acto por el que el ente de razón es elaborado […] supone por su naturaleza otro concepto de un ente real". Esta condición la debe cumplir el acto del primer paso pero con ello no está dicho que sea ese acto.

[39] Canteñs (1999, pp. 121-122), también ha conectado los dos números principales en que Suárez aborda esta cuestión DM LIV, s. II, nn. 15 y 16. Otros comentarios a estos pasajes también pueden encontrarse en Novotny (2013, pp. 72.73) y Yela (1948, p. 290).

En este fragmento tenemos una indicación referida directamente a la elaboración de las segundas intenciones: "el acto […] es de algún modo comparativo o reflexivo, sobre todo cuando el ente de razón se funda en un acto del entendimiento". Es decir, que el carácter comparativo o reflexivo se da plenamente en el surgimiento de las segundas intenciones. Todos los entes de razón que se funden en un acto del entendimiento, como es el caso de las segundas intenciones –como ya hemos visto– cumplen del modo más propio esta característica.

En este mismo punto Suárez aclara el sentido de este carácter comparativo o reflexivo del acto que concibe los entes de razón y la razón de que lo sea más propiamente cuando el ente de razón se funda en otro acto del entendimiento:

> Así, pues, hablando en sentido amplio, se puede decir que la elaboración del ente de razón se realiza por el conocimiento reflejo, haciendo extensivo el nombre de reflexión a todo conocimiento que presuponga otro y que venga como a fundarse en él, y este conocimiento, hablando en general, se expresa con más propiedad con el nombre de comparación que con el de reflexión. Empero esta reflexión se da con propiedad en las relaciones de razón, a las que los dialécticos llaman segundas intenciones, ya que en ellas precede la operación directa del entendimiento, sobreañadiéndose luego otro acto, por el que en el sujeto conocido se considera alguna condición a modo de un ente que existe en él, siendo así que en realidad no es nada en la cosa misma, sino que es una pura denominación extrínseca Suárez, trad. en 1960-1966, pp. 407-408/ DM LIV, s. 2, n. 16).

El sentido de reflexividad que se pone en juego en la concepción de los entes de razón es que el acto generador presupone otro acto. Pero Suárez no considera esa característica como una reflexividad en sentido propio[40]. Lo que es propiamente es una comparación. Precisamente porque el acto que elabora entes de razón lo hace en proporción o a imitación de otro acto que es supuesto por él y cuyo objeto es tomado como referencia para elaborar su propio objeto[41]. Por tanto, de los dos nombres que Suárez había empleado para describir a los actos generadores

[40] Hay autores que no han notado este carácter impropio de la reflexividad del acto que hace surgir los entes de razón en la mayor parte de los casos, Canteñs (1999, pp. 123-124).

[41] Para una explicación del sentido de comparación que está operando aquí puede verse Millán-Puelles (2015, pp. 552-553).

sí hay uno que se atribuye propiamente a todos los actos generadores de entes de razón: la comparación.

Es la reflexividad la propiedad que solo se da de modo ampliado en los entes de razón en general y en sentido propio en algunos entes de razón. Concretamente en aquellos cuyo objeto –el ente de razón– se funda en un acto del entendimiento. Mediante esta idea se aclara, de modo indirecto, la noción de reflexividad que tiene Suárez en mente en esta discusión. La reflexividad se da propiamente no cuando un acto del entendimiento se funda en otro sino cuando esa fundación implica que el acto reflexivo se vuelve a dirigir sobre el objeto del acto de intención directa para poner en él como algo real alguna condición que no es real en él.

Esta condición concebida como un ente que existe en el sujeto conocido, pero que en realidad no es nada en él es una denominación extrínseca. El siguiente paso sería comprobar que esa denominación extrínseca, como parece lógico, es la denominación extrínseca en la que se fundamenta de modo próximo la segunda intención. De ser así, esta denominación extrínseca sería una denominación extrínseca sobre el sujeto conocido –lo que ya se ha dicho en el fragmento que estamos comentando– que provendría del acto de conocimiento. Es decir, del acto de intención directa. Esta hipótesis es respaldada unas líneas más adelante por el propio Suárez:

> Se producen todas las intenciones segundas de este tipo mediante conceptos reflejos que operan sobre denominaciones anteriores, derivadas de conceptos directos, las cuales, como dijimos, no pertenecen a la razón propia de ente de razón o ficticio, del que ahora tratamos (Suárez, trad. en 1960-1966, p. 408/ DM LIV, s. 2, n. 16).

Es decir, las denominaciones extrínsecas que son lo único real de la condición conocida en la intención segunda provienen de los conceptos del entendimiento. Por tanto, estas denominaciones extrínsecas son el fundamento próximo de las segundas intenciones del Suárez ha habla en *DM* LIV, s. VI, n. 8. Estas condiciones dependen de los diferentes tipos de conceptos directos del entendimiento. Como hay tres géneros de operaciones del entendimiento, hay tres géneros de intenciones segundas y, suponemos, tres géneros de denominaciones extrínsecas que sirven como “paso mediador” entre unas y otras.

Para aclarar el sentido reflexivo de los actos formadores de intenciones segundas nos falta de aclarar qué son esas condiciones que son consideradas como algo real. Hemos dicho que su única realidad es la de la denominación extrínseca a partir de los actos directos del entendimiento. En el fragmento anterior Suárez afirma que el acto que forma intenciones segundas reflexiona sobre esas denominaciones extrínsecas. El acto que forma intenciones segundas es reflexivo porque en él se conoce como ente una condición o una denominación extrínseca que se daba en el concepto directo de las cosas.

Aunque Suárez no ha explicado aquí su noción de reflexividad se puede conectar con la idea general de reflexividad como conocimiento de un conocimiento. Como el tomar nota de nuestros actos de conocer y el modo en que ellos conocen. Las intenciones lógicas, de acuerdo con Suárez, son formadas en actos reflexivos porque en ellos se conoce una denominación extrínseca que surge al conocer los entes reales. Es decir, mediante las segundas intenciones conocemos nuestro modo de referirnos a las cosas sin que ellas queden afectadas por esta referencia –por eso son denominaciones extrínsecas–.

La peculiaridad de este modo de reflexión es que es una reflexión generativa. Es decir, que reflexionando sobre un acto de intención directa concibe lo conocido por él como algo real en lo conocido aun cuando no es nada real en él: "en el sujeto conocido se considera alguna condición a modo de un ente que existe en él, siendo así que en realidad no es nada en la cosa misma". Reflexividad y generación son inseparables en el caso de las segundas intenciones. El modo de reflexión conduce a su generación.

> Así, por ejemplo, el entendimiento concibe primero que Pedro es blanco, que es una operación directa por la que el entendimiento no elabora o conoce ningún ente de razón, sino solo aquello que hay en la cosa, aunque el modo como conoce esa realidad, a saber, haciendo una composición intelectual, poniendo un elemento de sujeto y otro de predicado, no se dé en la realidad; mas ese modo en virtud de tal acto no se atribuye a la cosa conocida, ni se lo conoce como algo que exista en ella, y, por eso, dicho acto no pertenece todavía a la causalidad del ente de razón, a no ser remota y fundamentalmente. Mas luego reflexiona el entendimiento y considera el orden de esos extremos en cuanto se ofrece a la composición de la razón y comprende que uno se compara

> con el otro a modo de sujeto, mientras que el otro lo hace a modo de predicado, y así los concibe como una relación mutua, aunque en realidad no se dé en ellos tal relación (Suárez, trad. en 1960-1966, p. 408/ DM LIV, s. 2, n. 16).

En el análisis de este ejemplo, Suárez hace indicaciones muy valiosas para comprender la relación entre reflexividad y generación. En el acto directo, dirigido a las cosas se conocen los entes reales, pero no tal cual son en sí mismos sino mediante el modo propio de las operaciones del entendimiento. En este caso, según el modo de las operaciones de juicio que conocen uniendo o separando un ente que toman como sujeto y otro que toman como predicado.

El ser sujeto y predicado no aparece como algo conocido en ese acto de intención directa. Tampoco comparece la composición –o división– entre ellos. Por eso ni el carácter de sujeto, ni el de predicado ni la composición son partes del concepto objetivo del acto de juicio, la materia acerca de la cual versa el acto. En todo caso serán partes del concepto formal mediante el que se representa en el entendimiento mediante el que se representa en el entendimiento mediante el que se representa en el entendimiento el ente o los entes conocidos.

Al volverse el entendimiento sobre el modo en que conoció estos entes, es cuando se elabora el ente de razón. La reflexión es generación porque al conocer esos modos el entendimiento no los atribuye su acto, al concepto formal, sino que los conoce como entidades de los entes reales conocidos en la intención directa. Y, en base a esas propiedades –sujeto y predicado– que atribuye realmente a lo conocido concibe la composición como si fuera una relación real entre los entes que fueron conocidos como sujeto y como predicado. El entendimiento, al notar los modos con que conoce los entes reales se los atribuye y genera intenciones segundas.

Cabe preguntarse si es posible una reflexión no elaboradora de segundas intenciones. Esta posibilidad parece dejarla abierta Suárez con su teoría de la formación de entes de razón en dos pasos:

> Estas denominaciones pueden ser dobles, a saber, o sólo denominaciones extrínsecas, y en este sentido, mientras el entendimiento conoce directamente que la cosa es vista, en cuanto la visión que existe en el ojo

> la tiene por término, por este conocimiento no forma o conoce ningún ente de razón. De otra manera, estas denominaciones tienen lugar en sentido relativo, porque nuestro entendimiento no concibe suficientemente a algo como término de la relación de la cosa con él, sin que lo conciba inmediatamente como algo correlativo, y entonces en la cosa así denominada se concibe algo a modo de un ente relativo, y por no tratarse de un ente real ni de una relación real, resulta consecuentemente que se trata de un ente de razón (Suárez, trad. en 1960-1966, pp. 406-407/ DM LIV, s. 2, n. 15).

Según esta teoría sería posible conocer las denominaciones extrínsecas sobre las cosas derivadas de los actos de conocimiento del entendimiento sin generar intenciones lógicas. Es decir, sería posible conocer el modo de "sujeto" y "predicado" sin concebirlos como algo real en los entes que son conocidos mediante ellos. No obstante, Suárez parece pasar por alto la aplicación de este doble paso en la exposición del surgimiento de las intenciones lógicas.

Por otra parte, hay pasajes en los que se refiere a las denominaciones extrínsecas distinguiéndolas claramente de las intenciones lógicas que se fundan en ellas. Esta diferencia está clara en su afirmación de que las denominaciones extrínsecas son el fundamento de las intenciones lógicas. Además, tenemos pasajes como el siguiente: las "denominaciones anteriores, derivadas de conceptos directos […] no pertenecen a la razón propia de ente de razón".

Una solución a esta aparente contradicción es el uso de Suárez de la expresión "denominación extrínseca" para referirse al fundamento de la imposición del nombre (extrínseco). Es decir, bajo "denominación extrínseca" cabe entender tanto el fundamento de la imposición del nombre como la imposición misma de ese nombre[42]. Suárez reconoce

[42] "Porque, si la denominación está tomada de una forma real, existirá, por lo mismo, en las cosas, no perteneciendo, en consecuencia, a los entes de razón. El antecedente es manifiesto, puesto que esa forma tiene un verdadero ser real sin dependencia de la razón; luego también la denominación proveniente de ella, aunque sea extrínseca, es, sin embargo, real y no está solo objetivamente en el entendimiento, o por elaboración o ficción de este. Se objetará que por el hecho de ser una pura denominación no puede ser más que ente de razón, ya que la denominación es una obra de la razón. La respuesta es que, si se entiende por denominación la imposición del nombre denominativo, esto es ciertamente obra de la razón; pero nosotros no tratamos ahora de la imposición de los nombres, puesto que en ese sentido también la denominación intrínseca, en cuanto a la imposición del nombre denominativo, es obra de la razón; sino que tratamos de las uniones o relaciones de las cosas mismas en las que

la posibilidad de imponer el nombre sin formar entes de razón para el caso general de las relaciones de razón, aunque no parece recuperar esa tesis cuando explica el surgimiento de las segundas intenciones[43]. Las referencias a la denominación extrínseca en este caso particular casan, no obstante, con la comprensión de las "denominaciones extrínsecas" como el fundamento real de la imposición del nombre extrínseco.

De este modo, el fundamento próximo de las segundas intenciones no es otra cosa que los conceptos directos del entendimiento y la posibilidad de denominar extrínsecamente a los entes reales conocidos en ellos a partir del modo en que esos entes son conocidos. Así, del modo de conocer de la segunda operación del entendimiento surgen las denominaciones extrínsecas –y correspondientes intenciones lógicas–: "sujeto", "predicado", "composición", "división". De las otras operaciones del entendimiento surgen otras denominaciones e intenciones segundas: universalidad, género, especie, definición, antecedente, consecuente, etc. y el resto de las nociones lógicas.

La propuesta de Suárez de fundamentación de la lógica parece remitir exclusivamente a la constitución de la psique humana y sus modos de conocer. Solo en el caso de que las operaciones del entendimiento humano fueran el único modo de acceder al mundo las nociones lógicas formarían un ámbito común a todo cognoscente que impone unos límites a la verdad material sobre los objetos reales. Es decir, que las nociones lógicas sean una condición no solo de inteligibilidad para el hombre, sino que son una condición de inteligibilidad en sí.

No se puede comprobar si Suárez se adscribe a esa tesis en un trabajo como este. Lo que sí cabe señalar es que Suárez no hace recaer toda la fundamentación de las intenciones segundas en las operaciones del

---

se fundan estos nombres denominativos, y esto no son obra de la razón, sino que en la denominación intrínseca hay unión o identidad real o algo semejante; por el contrario, en la denominación extrínseca, que está tomada de las cosas mismas, hay una relación real de una cosa a otra, de donde proviene que esa cosa, a la que se ordena la relación, sea denominada a modo de término de otra relación. Y bajo relación comprendemos tanto la predicamental como la trascendental" (Suárez, trad. en 1960-1966, p. 403/ DM LIV, s. 2, n. 10).

[43] Un comentario más lineal sobre los argumentos desarrollados por Suárez en DM LIV, s. II, nn. 5-14 para demostrar que las denominaciones extrínsecas no implican en sí mismas entes de razón puede encontrarse en Canteñs, (1999, pp. 111-121) y Novotny (2013, pp. 65-74).

entendimiento y sus diversas especies. Al comienzo de nuestra exposición hemos señalado que las segundas intenciones son un tipo de relaciones de razón caracterizado por tener un fundamento próximo denominaciones extrínsecas y otro remoto en la realidad.

Hasta aquí hemos investigado cómo se daba este fundamento en denominaciones extrínsecas pues era el elemento que compartía con otros tipos de relaciones de razón. Hemos visto que este fundamento en realidad es un fundamento real: las propias operaciones del entendimiento tomadas como fundamento de denominación extrínseca de los entes conocidos en ellas. Sin embargo, cuando Suárez se refiere a un fundamento real no se refiere a esta fundamentación en denominaciones extrínsecas puesto que la sitúa cómo una fundamentación distinta. Una fundamentación remota frente a la fundamentación próxima en la denominación extrínseca.

El fundamento remoto en la realidad es la fundamentación de las segundas intenciones en las cosas a las que se atribuyen como algo real y positivo en ellas. Explícitamente Suárez defiende que las intenciones lógicas no se generan con independencia de la configuración de los entes reales a los cuales se atribuyen:

> Estas relaciones no son fingidas gratuitamente, sino tomando algún fundamento por parte de la cosa, como es o la conveniencia real en que se funda la abstracción del universal, la cual luego deriva en género, en especie, etc., según que la conveniencia sea mayor o menor; o la identidad real o unión de una cosa con otra en que se funda la afirmación de una cosa respecto de otra; o la emanación real de una cosa desde otra, o la concomitancia o algo semejante, en que tiene fundamento la ilación *a priori* o *a posteriori* (Suárez, trad. en 1960-1966, p. 452/ DM LIV, s. 6, n. 9).

En este texto la fundamentación de las nociones lógicas en la realidad de las cosas a las que se atribuyen se produce por mediación de la denominación extrínseca, de la operación directa del entendimiento. Así, la conveniencia real entre cosas funda la abstracción universal –acto de intención directa–, el que deriva –es decir, funda– la intención segunda "género", "especie", etc. La misma situación describe para los otros dos grandes géneros de operaciones del entendimiento: la composición y división y la consecuencia entre juicios.

Por tanto, Suárez orienta la búsqueda de la dimensión independiente de la mente humana de las nociones lógicas hacia su fundamentación en la realidad. Lo que proviene de la realidad en las intenciones lógicas también ha de hallarse en las operaciones directas del entendimiento, es decir, en la configuración cognitiva el ser humano. Pero se encuentra en ella como reflejo de un modo de ser que no depende de ella.

Por otra parte, si en las segundas intenciones se atribuye a las cosas reales modos que no son propios suyos sino del acto en que son conocidas, la búsqueda de lo que las hace irreducibles a su fundación en la realidad debe orientarse en la dimensión psíquica que está en su origen. De este modo, se abre la posibilidad de mantener este carácter dual de lo lógico, ni completamente reducible a lo real ni a la configuración fáctica humana mediante la doble fundamentación de lo lógico. La discusión de esta tesis requiere de ulteriores trabajos.

5. RESULTADOS

- Las intenciones segundas tienen una fundamentación en la dotación cognitiva del ser humano
- Suárez sostiene que la fundamentación de las intenciones segundas en los diversos tipos de operaciones del entendimiento es insuficiente
- La fundamentación de las intenciones segundas remite a la estructura de la realidad conocida
- De esta manera, lo lógico parece tener un carácter dual en Suárez: depende de la estructura cognitiva humana pero también depende de un factor independiente de la psicología humana

6. CONCLUSIONES

La doble fundamentación de la que Suárez provee a las intenciones lógicas es una posibilidad abierta para dar cuenta del carácter paradójico de estas nociones. Por una parte, parecen depender de la mente humana y su configuración cognitiva. Por otra parte, son estructuras disponibles

ahí para cualquier cognoscente como condiciones formales de la verdad y por tanto, como condiciones formales de inteligibilidad.

La fundamentación próxima de las segundas intenciones en denominaciones extrínsecas de las cosas procedentes de los actos del entendimiento en que son conocidas permite dar cuenta de la primera parte de la paradoja. A este punto se ha dedicado la mayor parte del desarrollo de este trabajo.

No obstante, es posible probar asentar la segunda parte de la paradoja con base en la fundamentación remota de las segundas intenciones en la realidad de la cosa conocida. El principal escollo a evitar en esta explicación sería que la fundamentación de las intenciones lógicas en la realidad está mediada por su fundación en las denominaciones extrínsecas. No obstante, sería posible resolver ese problema por el aporte de las denominaciones extrínsecas a la cosa real como fundamentación de lo lógico.

7. AGRADECIMIENTOS

Agradezco al Programa de ayudas de la Asociación de Amigos de la Universidad de Navarra por haber hecho posible esta investigación.

8. REFERENCIAS

Canteñs, B. *Suarez and Meinong on beings of reason and non-existent objects* [Tesis doctoral, Universidad de Miami]

Doyle, J. P. (1987) Suarez on Beings of Reason and Truth (First part). *Vivarium* 25, 57-75

Hickman, L. A. (1980) *Modern theories of higher level predicates: second intentions in the Neuzeit*. Philosophia.

Millán-Puelles, A. (2015) *Teoría del objeto puro*. Asociación de Filosofía y Ciencia Contemporánea: Rialp.

Novotny, D. (2013) *Ens rationis from Suárez to Caramuel*: *a study in scholasticism of the Baroque Era*. Fordham University Press.

Secada, J., (2011) Suárez on the ontology of relations. En D. Schwartz (ed.), *Interpreting Suárez: Critical Essays* (pp. 62-88). Cambridge University Press.

Suárez, F. (2020) *Disputationes metaphysicae patris Francisci Suárez, SI. Nova editio castigatissime recognita*. (Eds. Michael Renemann and Salvador Castellote). https://bit.ly/3KDZNg8

Suárez, F. (1995) *On beings of reason (De entibus rationis): Metaphysical Disputation LIV* (Doyle, J. P.). Marquette University Press.

Yela, J. F. (1948) El ente de razón en Suárez. *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica,* 4, 271-304.

NIETZSCHE E O PROJETO MNEMOTECNOLÓGICO: POR UM ADVENTO DE NOVAS SUBJETIVIDADES

ADILSON FELICIO FEILER
Universidade do Vale do Rio dos Sinos

INTRODUÇÃO

O projeto nietzschiano de transvaloração dos valores se impõe contra as disposições da memória, este opera num movimento inverso, pela promoção de técnicas que privilegiem a dissolução da memória em esquecimento. Desse modo, se compreende um enfraquecimento do aparato moral institucional e consequente fortalecimento do projeto de valores que privilegiem a vida e suas disposições anímicas. No entanto, os mais diversos procedimentos e mecanismos empegados para a realização de artefatos, projetos e ações têm se ocupada em demasia de aparatos centrados na forma, em detrimento do conteúdo. Com isso, o próprio ensino acabou aderindo a esta tendência técnico formal, em prejuízo de investimentos na dimensão humana, base para o incremento da cultura – "(...) a escola técnica e o ginásio, nos seus fins atuais, são em tudo tão semelhantes (...) nos falta completamente um certo tipo de estabelecimento de ensino: o estabelecimento da cultura", (*BA*/EE, IV, KSA, 1.717)[44]. A cultura de um povo não pode ocupar lugar de destaque se o alvo de suas preocupações não estiver apoiado sobre um ensino

[44] Para as citações das obras de Nietzsche adotamos a Edição Crítica Alemã Colli & Montinari: KSA (Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe) e das Cartas KGB (Sämtliche Briefe Kritische Studienausgabe); após a sigla indicando a obra, em Alemão/Português: HL/Co. Ex. II – Unzeitgemässe Betrachtung: Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Considerações Extemporâneas II: Da utilidade e desvantagens para a vida), GM/GM – Zur Genealogie der Moral (Genealogia da moral), BA/EE – Uber die Zukunft unserer Bildungsanstalten (Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino), Nc/FP – Nachlass (Fragmentos Póstumos), Br/Cr – Briefe (Carta), segue o número, em romano, indicado o capítulo, se tiver, o número do aforismo, KSA ou KGB, o número do volume e a página.

que privilegie a reflexão e o aprofundamento humanístico, para além de procedimentos de mera memorização de informações: "(...) talvez nada existe de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua mnemotécnica. Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor, fica na memória." (*GM*/GM, II, 3, KSA, 5. 295). As diversas técnicas de memorização de conteúdos e informações têm se servido de mecanismos que desencadeiam a dor e o sofrimento, como um evento traumático, do qual se é impossível esquecer.

Tendo presente a perversidade das diversas técnicas da memória, Nietzsche apresenta um programa filosófico de superação dela. No entanto, a aporia que se instaura é a da afirmação, mesmo que metodológica, da técnica, o que põe em aparente contradição o projeto nietzschiano de superação da técnica, que permeia as diversas instâncias da cultura. No entanto, estamos considerando escritos de Nietzsche como uma relativa distância, aqueles primeiros são escritos póstumos de 1870-1873 e o segundo de 1887-8. A questão está em saber em que medida Nietzsche se opõe, mais precisamente, à técnica em detrimento aos mecanismos anímicos e instintivos. Para tanto, nossa investigação reside nos interstícios em que a técnica, de acordo com a compreensão nietzschiana, se estriba, de modo a esclarecer seus atributos e determinações, e, assim, avaliar em que medida esta se coaduna ou não ao projeto transvalorador de Nietzsche. Uma forma de expressão da técnica é a escrita, a sua invenção tem sido um dos fatores que conduzem ao esquecimento, atuando como ameaça às técnicas de memória. Por essa razão, se associa a escrita à mnemotécnica, no sentido de aquela primeira destituir a segunda de todo o seu potencial para a realização de toda a sorte de projetos, artefatos e procedimentos. Com a escrita não se exercita mais a memória, depositando-se assim toda a credibilidade em signos externos. A escrita torna a memória obsoleta e inoperante, como uma realidade destituída de toda a sua potencialidade e criação.

Nietzsche se utiliza do mito de Tot para evocar o aparecimento da escrita, desmantelador da memória. A invenção da escrita, pelo deus Tot, faz com que nossa memória jamais seja a mesma. Além da escrita,

também a grande quantidade de informações fragmentárias, têm contribuído para enfraquecer a memória. Pois já não se consegue mais atingir aquela linearidade de raciocínio em relações que venham a constituir um sistema. As informações, com isso, já não são mais assimiladas, pois ao não comporem mais uma cadeia de raciocínio se resumem a uma cadeia de informações dispersas, sem sentido. Ora, se a escrita tem atuado em fazer esquecer, então ela tem pactuado com o projeto nietzschiano de combate às técnicas de memória, responsáveis, em grande parte, pelo cultivo da má consciência, que se expressa em forma de ressentimento. Tais sintomas repercutem em fraqueza e impotência, os principais responsáveis pela decadência da cultura. No início do capítulo *Por que escrevo tão bons livros* de *Ecce Homo*, Nietzsche evoca a sua escrita como uma realidade que se encontra para além dele mesmo. A sua compreensão está, inclusive, situada para além das técnicas que até então se encontram para se compreender alguma forma de escrita.

Por mais que Nietzsche se oponha às técnicas de memória, é possível também considerá-lo como propulsor das mesmas. Esta ênfase na importância da existência da memória Nietzsche apresenta em um dos aspectos que mais ele é lembrado, a sua estilística. O estilo de escrita de Nietzsche faz dele defensor da importância de se reter na memória informações, fatos, ensinamentos. Paradoxalmente, o filósofo alemão atua numa via de mão dupla no tocante às técnicas de memória: por um lado, ataca-as como técnicas que impossibilitam a descarga daquelas forças que necessitam ser extravasadas; por outro, as defende como subsídios importantes para que a memória retenha todo esse lastro de experiências que marcam as diferentes nuances do viver. A técnica poderia ser considerada como uma ferramenta para o desenvolvimento do gênio, daqueles espécimes seletos da cultura, aberta a totalidade para um aprofundamento maduro de si, em detrimento de uma técnica que promove o desenvolvimento da massa, devotada a especialidade superficial e apressada? Em que medida a filosofia de Nietzsche pode ser considerada um aporte ao desenvolvimento da técnica que perpassa diversas instâncias da cultura, como é o caso da memória, mesmo que na contramão da técnica que se depreende dos estabelecimentos de ensino?

Diante dos desafios que nos colocamos para pensar a relação entre técnica e cultura em seus diversos mecanismos, como são aqueles da memória e do esquecimento, faremos um percurso em três momentos. No primeiro momento aprofundamos as implicações da cultura, pelo cultivo demorado de si mesmo, frente às demandas apressadas de uma tendência movida pela técnica, ao qual intitulamos "Da pressa da técnica ao demorado cultivo da cultura em instantes de plenitude." No passo seguinte, consideramos as possíveis relações entre as especialidades promovidas pela tecnologia e seu afã de atender às demandas utilitaristas de um mercado competitivo e a capacidade de amplitude que exige o estabelecimento da cultura; a este intitulamos "Os desafios de se pensar uma técnica que ultrapasse os limites de sua especificidade para a amplidão que demanda a cultura." Finalmente, adentramos no maior de todos os desafios a que nos propomos neste trabalho: o de manter o compromisso com a técnica, como um dos meios de favorecimento da cultura, para além da tendência massificadora, ao qual intitulamos "A técnica como ferramenta para o cultivo de si pela desconstrução das técnicas de memória massificadoras.

2. DA PRESSA DA TÉCNICA AO DEMORADO CULTIVO DA CULTURA: A MEMÓRIA QUE SE PLENIFICA EM INSTANTES DE PLENITUDE

O caminho que a técnica vem percorrendo, desde as grandes revoluções humano tecno científicas, aos dias atuais constituem um caminho sem volta. Ou seja, não se é mais possível pensar num retorno aos tempos que se vivia anteriores ao domínio da técnica moderna. E um dos atributos da técnica é a rapidez vertiginosa com que esta se apresenta no cenário atual. Um dos valores que se atribui à técnica, e seus diferentes artefatos, diz respeito à rapidez com que estes podem cumprir a sua função. Diante disso, torna-se impossível a existência de artefatos que demandem tempo demasiado para a realização de suas funções. Contudo, a questão que se coloca diante desta situação é a qualidade com que estes artefatos técnicos cumprem a sua função. Será que a qualidade destes é a mesma daqueles que levavam mais tempo para cumpri-los? E quanto se fala em qualidade entra em questão o fator tempo, como

realizar as tarefas com qualidade demandando um mínimo de tempo possível? Esta é uma das questões que Nietzsche se coloca em seu caderno de anotações de 1870-3. Em suas conferências "Sobre o futuro dos estabelecimentos de ensino" Nietzsche pondera sobre a questão dos desafios da técnica aplicados ao cultivo de si, ou seja, como a rapidez da técnica pode ser aplicada ao demorado processo de auto cultivo, que se expressa, basicamente, pelo ócio filosófico. A reflexão filosófica, atenta e acurada, demanda tempo para o seu cultivo até o seu amadurecimento. Com isso, somos levados a refletir sobre a nossa própria produtividade científica. Em que medida os mecanismos técnicos que rendam os diversos artefatos de medição de produção alcançam aquele objetivo que aponta para a excelência?

A cultura que se promove pelos mecanismos da técnica é "(...) uma cultura rápida" (*BA*/EE, I, KSA, 1.668), preocupada em fazer render dinheiro, e dinheiro rápido. Myriam Xavier Fragoso a esse respeito traz a seguinte reflexão: "A cultura atual reunira a inteligência e a propriedade. O lucro assumira a categoria de valor moral. A cultura rápida antecipa o lucro" (FRAGOSO, 1974, p. 285). Ora, sabe-se que tudo aquilo que é nobre, genial, excelente, demanda tempo para ser gestado, é um tempo relativamente longo, o tempo necessário para madurar aqueles mais preciosos frutos que despertem os desejos de nosso paladar. Um ditado popular que é corrente entre nós é o de que "a pressa é inimiga da perfeição", pois, quando realizamos nossas atividades na pressa a tendência é a de que os produtos resultantes sejam marcados por imperfeições e limites. A tendência automatizadora que se depreende dos mecanismos da técnica ao reduzir o tempo na realização dos seus vários produtos leva a que estes sejam marcados pelo vazio formalista. Como podemos pensar em vazio formalista aplicado a reflexão humana? O hermetismo que se depreende deste formalismo não dá conta das diferentes nuances que são próprias da humanidade. Portanto, consiste numa tarefa que só o cultivo demorado e atento seria capaz de adentrar os seus interstícios. O imediatismo se apoia numa técnica de memória[45]

[45] A "técnica de memória" ou "arte de memória" foi criada pelo poeta grego Simônides, baseada na técnica de apontar determinados lugares e constituir pinturas mentais de objetos pertencentes a estes lugares, associando assim os lugares aos objetos por estes ocupados.

que torna a realidade como imagem fotográfica, de modo a em qualquer momento reconhecê-la e reproduzi-la em sua integridade mnemónica, sem, contudo, repensar esta realidade, compreendendo-a como realidade viva, dinâmica e orgânica. Pelo contrário, quando demandamos tempo para pensarmos uma realidade mnemónica, há o cuidado de reproduzi-la com discernimento, o que leva a não tomá-la em uma petricidade imutável, mas compreendendo-a como realidade orgânica, em movimento. No dizer de Cícero, a memória é o repositório de todas as coisas[46], num orador é a guardiã de temas e palavras, e que por mais belas e esplêndidas que sejam, se não forem repensadas e ruminadas, acabam-se perdidas. Ou seja, retomar esta memória criticamente, de modo que se possa ponderar o que dela é possível retomar a fim de que seja benéfica para a vida. Petar Ramanadovic possui uma reflexão bastante elucidativa a respeito de como se pode aproveitar, de acordo com Nietzsche, a memória passada para a vida presente.

> "Como um antídoto para este predicamento ele sugere um discurso crítico sobre o passado que seria atento para as necessidades do presente e apto para distinguir entre o que no passado é vantajoso e o que é desvantajoso para a vida. Assim esquecimento 'ativo' é um relembrar seletivo, o reconhecimento de que nem todo o passado é forma de conhecimento, e nem toda a experiência é benéfica para o vida presente e futura. Esquecimento ativo é então parte de uma tentativa mais geral para racionalizar a relação para o passado e render consciência – de modo a superar – todos os eventos assombrosos que retornam para perturbar a calma de um último momento" (RAMADANOVIC, 2001, n. 01, p. 01).

Esta calma do último momento diz respeito àquela dimensão nietzschiana da plenitude vivida no instante presente na vida, é este o esquecimento ativo, aquele esquecimento que longe do inerte ou acéfalo, é um esquecimento que aponta para novas perspectivas. E Ramadovic segue dizendo que "(...) esquecer submete este discurso para o momento vivente, para a sua animalidade e atualidade. Além disso, com esquecimento ativo, Nietzsche está tentando não evitar o passado, mas abrir uma possibilidade para o futuro" (RAMADANOVIC, 2001, n, 07, p.

Esta técnica, se desenvolveu na Idade Média e na Renascença, com seus expoentes principais Tomás de Aquino e Giordano Bruno. Cf. YATES, 2013, p. 17-18.

[46] Cf. CÍCERO, Livro I, n. 18.

03). E futuro não se confunde com progresso, e sim com diferentes compreensões e perspectivas do que compreende a história – como abertura ao instante presente pleno, aquele instante concebido como eternamente novo. Portanto, a emergência deste novo, deste esquecimento ativo é possível "(...) quando nos tornamos capazes de rearticular e reexperimentar o momento originário de identidade de que pode haver um indivíduo saudável" (RAMADANOVIC, 2001, n. 10, p. 04). Um indivíduo não contaminado pelas tendências viciosas daqueles que fazem da técnica entretenimentos passageiros movidos pela moda, mas que utilizam da técnica para promover um esquecimento que produz, eleva, sublima e regenera, mais precisamente, "(...) que pelo 'esquecimento ativo' algo é aceito e afirmado, mais que omitido, apagado ou negado" (RAMADANOVIC, 2001, n. 31, p. 10). Na concepção de esquecimento ativo se depreende um misto de memória e esquecimento, já que a memória é uma necessidade da qual ninguém pode abdicar, a questão está sobre o que se memoriza e em que intensidade, de modo que se realize uma dosagem equilibrada com o esquecimento, se perguntando sobre o que esquecer e qual a medida do mesmo. Desta dosagem equilibrada entre memória e esquecimento deriva a saúde do indivíduo, tal como acompanhamos nas palavras de Zeynep Talay Turner, em sua pesquisa sobre esquecimento ativo: "(...) a saúde do indivíduo depende de um balanço adequado entre memória e esquecimento" (TURNER, 2018, p. 49). Deste balaço entre memória e esquecimento demandam técnicas referentes aos dois lados da questão, que devidamente serão capazes de proporcionar efeitos no indivíduo pela afirmação de si através da ação – "(...) você não pode ser alguém mais, você é o que faz: suas ações são expressões de quem você é" (TURNER, 2018, p. 55). Além disso, estes efeitos da equalização entre memória e esquecimento, ultrapassando recônditos especializados, têm incidência sobre dimensões mais totalizantes – "Nietzsche não detalha como os modos de consciência histórica se desenrolam no nível do indivíduo, embora ele às vezes se refira aos problemas enfrentados pelos indivíduos para ilustrar os problemas enfrentados pelas nações" (TURNER, 2018, p. 49).

Destas breves considerações, pudemos avaliar as inúmeras vantagens que temos em termos de humanidade ao aplicarmos o devido tempo aos mecanismos da técnica, de modo que esta possa estar afinada à humanidade em sua realidade orgânica. Contudo, além do tempo, um outro aliado forte da técnica em seu aporte humanista é a sua dimensão de totalidade, para tanto, é preciso vencer um novo obstáculo: o da tendência especializante dos mecanismos da técnica.

3. OS DESAFIOS DE SE PENSAR UMA TÉCNICA QUE ULTRAPASSE OS LIMITES DE SUA ESPECIALIDADE PARA A AMPLIDÃO QUE DEMANDA A CULTURA

A especialidade é uma das marcas próprias de uma cultura dominada pela técnica. Longe de se atribuir um juízo moral à especialidade em si, o que se pretende é mostrar os limites de uma cultura dominada unicamente pelo especialista. É próprio do humano a marca da diversidade, que se expressa em seus vários domínios; neste sentido, pensar em apenas um aspecto desta imensa plêiade de caracteres e tendências seria empobrecer a própria realidade do humano, impedindo assim que esta se expresse em uma riqueza própria da diversidade. Já que a não especialidade é uma das características próprias do humano, neste sentido, a própria compreensão daquilo que o ser humano é, bem como daquilo que ele se torna envolve uma diversidade de perspectivas técnicas. Richard Schacht, a este respeito, sublinha o fato de que a reinterpretação de tudo aquilo que diz respeito a vida humana envolve uma gama diversa de materiais técnicos, que Nietzsche entende como incremento da vida humana. “Ele está, ao mesmo tempo, desenvolvendo e empregando as várias perspectivas e técnicas que lhe parecem relevantes para a compreensão do que passamos a ser e do que temos em nós para nos tornarmos” (SCHACHT, 2012, p. 102). Para uma compreensão do que corresponde ao humano, faz-se necessário, pelos diversos mecanismos e perspectivas técnicas, dar-se conta de tudo o que se impõe como obstáculo, como é o caso da moral, para assim caminhar em direção a sua superação.

Preocupado com as dimensões que os efeitos da moral se fazem sentir sobre a cultura, Nietzsche percebe a necessidade do emprego de um método que dê conta das diferentes formas que a moral vai assumindo. Para tanto, a eficácia deste método deve residir em sua capacidade de profundidade psicológica; é no que, inclusive, Nietzsche se distingue, no dizer de um dos maiores pesquisadores de Nietzsche como Eugen Fink. Para este último, "(...) as realizações psicológicas de Nietzsche são extraordinárias: ele abriu nossos olhos para as ambiguidades, os significados escondidos de alguma expressão espiritual e para outras ambiguidades incontáveis. Sua técnica e análise psicológica é altamente sofisticada" (FINK, 2003, p. 03). A sofisticação desta técnica psicológica de Nietzsche está em enxergar além dos pressupostos estabelecidos pela moral que os mantém escondidos em espaços altamente reservados, e, por isso, inacessíveis. Por essa razão, sua genealogia não pode consistir num procedimento que se estabeleça num recôndido específico da cultura, mas que tenha o alcançe necessário para atingir os seus diferentes espaços e formas – "(...) necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram." (*GM*/GM, Prólogo, 6, KSA, 5.253). O método de investigação moral utilizado por Nietzsche, possui um alcance muito maior do que aqueles de seus predecessores, como recorda Matthew Kelley: "Nietzsche afirma que os métodos tradicionais de investigar a história dos conceitos morais são equivocados e, na genealogia, ele argumenta que seu método genealógico aprimora o método de seus antecessores" (KELLEY, 2019, p. 08). O filósofo alemão busca atingir a raiz de onde brotam os conceitos morais, para tanto, se faz necessário traçar um caminho que abarque horizontes mais amplos, de onde se possa enxergar mais profundamente.

Nietzsche vê na especialização um caminho que distancia da verdadeira cultura, como acompanhamos a partir de suas próprias reflexões: "(...) um erudito, exclusivamente especializado se parece com um operário de fábrica que durante toda sua vida não faz senão fabricar certo parafuso ou certo cabo para uma ferramenta ou máquinas determinadas (...)

esta acanhada especialização de nossos eruditos e seu distanciamento cada vez maior da verdadeira cultura" (*BA*/EE, I, KSA, 1.670). Tal como numa fábrica em que cada funcionário deve dominar um âmbito específico no trabalho, também no âmbito acadêmico acaba se reproduzindo a mesma realidade através de um erudito especializado. Sua erudição se torna comprometida, já que o erudito é aquele que, por excelência, é capaz de ter o devido distanciamento crítico da realidade, para sobre esta, poder tecer uma reflexão.

> "O sábio especializado da universidade passara a uma condição análoga à do operário de fábrica. A imposição da cultura de Estado o confinara numa única disciplina. A repetição das mesmas tarefas o mantém afastado dos problemas gerais da cultura" (FRAGOSO, 1974, p. 286).

Com este devido distanciamento, o erudito não terá como foco nenhum ponto específico desta realidade, mas a realidade mesma compreendida em seu todo, e na sua natureza de totalidade será capaz de perceber as relações que perfaz o conjunto múltiplo de partes em sua disposição orgânica.

Na medida em que se foca a realidade em seu todo, tanto mais se terá condições de compreendê-la em maior profundidade. Assim, também, na medida em que as técnicas de memória deixam de se prenderem em seus aspectos específicos da realidade para fazer destes objetos mnemônicos, uma forma de compreensão da realidade total, tanto mais a memória irá reter o que há de mais essencial e universal, não se perdendo em aspectos que favorecem mais a uma disposição moral que a uma dimensão que açambarque um largo lastro histórico. Constitui este último, portanto, um contra movimento àquele que tende a fixar-se em aspectos específicos, a fim de provocar medo e impacto àqueles que os experimentem, e assim, impedindo-os de abrir-se a dimensão de plenitude. Nietzsche constata em práticas medievais o quanto a dor exerce influência no sentido de desvirtuar a atenção de questões mais universais, para prender-se a particularidades, como Stephen Mulhall se posiciona a esse respeito. Para ele "(...) a contra-conquista da memória é estabelecida e mantida pela imposição da dor empregada como técnica mnemônica" (MULHALL, 2011, p. 257). A dor impossibilita desviar o olhar sobre aquela particularidade lesada, atuando assim como uma

espécie de narcótico que se alheia a respeito da realidade mais ampla. Essa técnica mnemônica do emprego da dor é, inclusive, um expediente já bastante antigo, existente mesmo antes de que fossem utilizadas para fins de punição. Maudemarie Clark, por essa razão, recorda que: "Nietzsche discute tais procedimentos anteriormente no mesmo ensaio (GM II: 3), e então estaria fazendo a alegação obviamente verdadeira de que as técnicas para infligir sofrimento existiam antes de seu emprego em punição" (CLARK, 1994, nota 14). Mais do que punir, tais técnicas existiam simplesmente para fazer com que se sofresse, e desse sofrimento se extraísse uma memória. Desse modo, como analisa Michael Cowan, Nietzsche concebe o conjunto de práticas ascéticas "(...) como técnicas de disciplina corporal suplementares designadas para compensar as incapacidades inerentes do sujeito para inibir os impulsos do corpo" (COWAN, 2005, p. 59). A disciplina corporal atua como narcótico inibitório, como técnica de memória inibitória dos impulsos. "No entanto, é difícil perceber por que Nietzsche equipararia essas técnicas de violência a 'uma sequência estrita de procedimentos' ou por que consideraria o procedimento o 'elemento estável' e o objetivo o aspecto 'fluido' da punição quando houver menos tantos procedimentos diferentes para infligir sofrimento quanto propósitos de punição" (CLARK, 1994, nota 14). Dá a impressão que Nietzsche pretende fazer uma equiparação da técnica, como esse elemento estável, ao motivo de emprego da mesma a fim de propor a sua ampliação para atingir um horizonte mais amplo, para além da especificidade que não proporciona embate e não promove vida.

O específico não permite o confronto necessário para que a reflexão possa ser levada adiante. E, com isso, todo o esforço de cunho intelectual é comprometido, pois não tem como produzir conflitos e embates para que a própria reflexão ganhe vida. Assim, quanto maiores forem os fatores de embate ao interior da própria reflexão, tanto mais ricos serão os produtos desta reflexão. A técnica, que conduz à especialização e, consequentemente, afasta a realidade, perde o lastro vital e se engessa nas determinações de uma particularidade solipsista. O específico tende a se imiscuir da responsabilidade pelo universal, do qual o humano é fundamentalmente partícipe. Por essa razão, quando

Nietzsche se refere a questão de técnicas de memória coletiva, não a associa a dimensão social, e sim à vida, ao tempo da vida, *temps vécu*, como acentua Jan Assmann (ASSMANN, 2003, p. 172), para além de um tempo projetado ou conhecido artificialmente, que excede ao formato próprio da vida orgânica. É nesta vida, organicamente compreendida, que os acontecimentos tendem a atingir estágios de plenitude ultrapassando eventos isolados.

A febre e o sensacionalismo causados pelos acontecimentos momentâneos, tendem a permanecer momentâneos. Esta momentaneidade se reproduz, de acordo com a leitura que Nietzsche faz, na "(...) escola secundária: basicamente técnica: a serviço de uma profissão" (*Nc*/FP, VII, 1871, 9[63], KSA, 7.298). A escola secundária, que deveria ser aquela que instruísse nas humanidades passa a preparar para o mercado de trabalho, para a confecção de produtos técnicos, de modo que "Não é o ensino secundário, mas uma infinidade de escolas técnicas" (*Nc*/FP, VII, 1871, 14[20], KSA, 7.382), e assim como a técnica obedece a lei do descartável, tudo o que hoje existe, amanhã já se tornou obsoleto, reduzindo-se a sua inexistência. Da mesma forma, os produtos específicos da técnica, enquanto permanecerem específicos, tendem a deixar de existir; ou seja, reduzem-se a nada. Quanto mais universal forem as implicações da técnica, tanto mais chances terão para servirem de base para um fomento da cultura em todas as suas dimensões, principalmente humanas. Contudo, é preciso conservar o foco, ou seja, que os mecanismos da técnica não sejam produtos da moda, mas produtos que tenham um claro discernimento para qual direção caminhar, caso contrário se desperdiçará energia em instâncias que não rendem frutos, com uma consequente decadência da cultura. Desse modo, a técnica pode ser uma ferramenta importante na medida em que, para além de constituir um movimento massificador, esteja a serviço do cultivo de si.

4. A TÉCNICA COMO FERRAMENTA PARA O CULTIVO DE SI PELA DESCONSTRUÇÃO DAS TÉCNICAS DE MEMÓRIA MASSIFICANTES

O desenvolvimento da técnica para a promoção de uma cultura de massa é um outro desafio que se impõe. Como fazer com que a técnica não se renda à cultura de massificação, típica de um contexto marcado pela falta de discernimento, indispensável para a promoção da cultura. Os artefatos promovidos pela técnica, além de seguirem a lógica de uma cultura da pressa e do imediatismo, da especialidade em detrimento da totalidade, se rende ao culto de um modismo massificante: como é, por exemplo, o consumo de modernos aparelhos androides. Mais do que ver nestes artefatos um meio de satisfação de necessidades utilitárias, o que dentro da concepção nietzschiana já constitui uma perda de rumo em direção à elevação da cultura, é ainda pior, uma busca de reprodução de modelos repetidos pela massa, por considerar isto como ingresso nos mais altos escalões da sociedade. Quanto mais assim se exercita, mais se distancia daquele que, de acordo com Nietzsche, seria o caminho em direção aos mais altos cumes da cultura: o do cultivo de si mesmo. Ora, o que comumente se assiste é uma abdicação de si mesmo para cultuar os astros da moda massificamente fetichizados. Ora, uma

> "(...) cultura não será universalmente distribuída. Na hipótese contrária - a da cultura de massa - a barbárie seria completa" (FRAGOSO, 1974, p. 286).

O esquecimento do indivíduo em prol da massa impede o nascimento do gênio, daquele que é capaz de reivindicar a cultura, de apostar no novo, de romper estruturas fossilizadas que se pretendem eternizar e assim impedir o florescimento da vida, que a todo o instante quer se renovar. Não é um instante que muda conforme o desejo da massa, mas um instante que se plenifica pelos mais altos pontos culminantes de potência que o gênio é capaz de atingir. Em que medida a tecnologia pode contribuir para o melhoramento do humano, como é o caso da biotecnologia, e, com isso, da cultura? Jelson Roberto de Oliveira, a este respeito recorda que

> Todos os processos de melhoramento projetados pela via biotecnológica, além disso, evocam o grave risco da padronização, fazendo com que a guerra contra a animalidade seja, por isso, uma guerra contra o "*pathos* de distância" (GM I, 2), contra as forças que tornavam o homem capaz de viver em solidão, ou seja, de distanciar-se dos valores vigentes. Tais valores, assim, não são outros senão aqueles derivados da ascensão do ideal da vida gregária nas suas mais variadas formas – como moral da "conformidade", da "conciliação", da "harmonia", da "baixeza" e da "igualdade" (OLIVEIRA, 2016, p. 730).

Os artefatos tecnológicos podem servir de aporte para a promoção da cultura do gênio, e, consequentemente, da renovação cultural na medida e que superarem a febre da massa, o grande perigo que Nietzsche identifica na cultura de sua época e que se reproduz da mesma forma na cultura hodierna - "(...) Nietzsche parte de uma afirmação da natureza própria do homem e, só a partir daí, como um gesto de fidelidade à terra, pode pensar a desejada superação que é, no limite, sempre uma autossuperação, na medida em que parte das forças próprias do indivíduo criador e não de um esforço da civilização, por exemplo, como é o caso da biotecnologia." (OLIVEIRA, 2016, p. 730). Como superar esta grande ameaça de que "(...) a grande massa irá um dia pular o grau intermediário e se lançar sem rodeios à felicidade terrena. É isto o que se chama agora de questão social" (*BA*/EE, I, KSA, 1.668). Nietzsche antevê um grande perigo, o de associar felicidade à grande massa e a questão social. Oswaldo Giacóia Junior, sobre esta associação entre felicidade e massa, recorda:

> O resultado mais visível e preocupante desse processo de entronização das "ideias modernas", Nietzsche o apreende como o inquietante movimento de consolidação de uma sociedade mercantil, de massas, cujo ideário ético-político se generalizaria na Europa a partir de uma identificação entre felicidade, segurança e bem-estar, assim como a partir da universalização de um certo tipo de experiência democrática, fundada na ideia de identidade entendida como igualdade uniforme e ausência de hierarquias legitimáveis. Essa identificação implicaria, propriamente, a consagração da doutrina do bem-estar social e do utilitarismo moderno como meta hegemônica de toda ética e política. (GIACÓIA, 1999).

Ora, fazer da massa, da questão social o caminho rumo a felicidade é estabelecer um obstáculo que cega a cultura para a sua superação. O que em grande medida foi realizado pelas diversas instituições, sejam

estas civis ou religiosas, em nome da felicidade do povo, da massa, mas em contrapartida espezinhando o indivíduo e o impedindo de que este um dia nasça da terra como gênio, como além-do-homem. Ao invés de além-do-homem a massa torna-o último homem, aquele que se rendeu ao cansaço e a fraqueza, a uma vontade coletiva, a uma vontade de impotência. Trata-se de uma vontade que reproduz a objetivação tecnológica como vontade impotente.

Nesta linha de interpretação do desenvolvimento da vontade em vontade de potência como tecnologia, pela experiência que cada um é levado a fazer de si mesmo, Ullrich Michael Haase defende

> "(...) que as palavras de Nietzsche de experimentação e função podem ser compreendidas como um prolegômena para o conceito de tecnologia (...) associando a dissolução do ser humano em uma realidade compreendida tecnologicamente" (HAASE, 1999, p. 337).

Portanto, a tecnologia não perfaz o caminho de promoção de diferenças, novidades, renovação que são próprias da compreensão do humano, mas de perpetuar os desejos das massas sob o slogan da garantia da felicidade. A unificação da compreensão do humano, em torno aos mecanismos promovidos pela tecnologia, se defronta com a defesa de Nietzsche de que a verdade é múltipla, uma multiplicidade que se expressa, não na unificação da vontade, mas na vontade que se coloca contra a vontade. Desse modo, no dizer de Frederick Copleston, em sua interpretação de Nietzsche, o que nós necessitamos unificar são as relações entre uma ou mais forças – "A pluralidade de forças, unida por um processo nutritivo comum, nós chamamos vida" (COPLESTON, 1963, p. 411). Em uma carta a Malvida von Meysenbug de 02 de janeiro de 1875, Nietzsche afirma "(...) que mesmo o homem não quer mudar nada – é claro a imperfeição da tecnologia" (*Br*/C de 1875, 414, KGB, 5.7). A tecnologia, paradoxalmente, acaba sendo mais um fator de comodismo, de modo a não se ousar coisas novas. Neste sentido, as técnicas de memória visam perpetuar a memória da massa, aquela memória consignada em imagens na qual todos estão obrigados a não esquecer, e a não esquecer em rebanho, de modo a estabelecer um controle para jamais ousar pensar distintamente. Em que todos passam a reproduzir fidedignamente os diversos eventos históricos no sentido daquilo

que Nietzsche recorda em sua descrição sobre a história monumental, "(...) fidelidade absoluta: eternamente ela aproximará, generalizará e finalmente identificará coisas diferentes, eternamente ela reduzirá a diversidade dos motivos e das circunstâncias para apresentar uma imagem monumental" (*HL*/Co. Ex. II, 2, KSA, 1.261). Esta imagem monumental da memória solapa todas as diferenças para reduzir tudo a uma realidade única, monolítica, portanto, são técnicas de memória miméticas, "(...) com isso: segmentos inteiros deste passado são esquecidos, desprezados e escoam num fluxo cinzento e uniforme, de onde somente alguns fatos isolados mascarados emergem como ilhas isoladas" (*HL*/Co. Ex. II, 2, KSA, 1.262). Diante de técnicas de memória solapadoras das diferenças que, esquecidas no passado, fazem com que este ressinta e consista numa força com direção invertida, ao invés de crescimento, degenerescência. Sobre esta última, Nietzsche se insurge contra, porque "(...) ela sempre subestima o que está em gestação (...) ela impede o indivíduo de optar resolutamente pelo novo, assim ela paralisa o homem de ação" (*HL*/Co. Ex. II, 3, KSA, 1.269). Pela direção da força que cria, pelo contrário, são ativadas técnicas de memória que colhem no terreno do passado toda sorte de primícias, sempre novas e diversas.

Contudo, as técnicas de memória não promovem aquela memória genuína do indivíduo, aquela memória capaz de reinventar, como seria, por exemplo, a arte, a escrita, a música. Pelo contrário, se memorizam artefatos da técnica, tudo aquilo que pode promover massificação, de onde emergem formas de controle institucional, como é o caso do Estado na instituição civil e da Igreja na instituição religiosa. Para escapar destes mecanismos só fazendo com que os artefatos tecnológicos estejam à serviço da emancipação do indivíduo, de modo que estes promovam, pelo alcance dos mais altos cumes de potência, uma cultura que se renova a cada instante e neste se plenifique pelos frutos que marcam o paladar e a memória dos que dele usufruem.

5. CONCLUSÃO

Nosso percurso, pelas considerações nietzschianas em torno à técnica e sua aplicação à consciência, nos permitiu avaliar e atestar a extemporaneidade do filósofo. Como podemos perceber pela grande influência da técnica no contexto hodierno, uma influência que se apresenta mesclada pela sua aberta recepção e resistência. No decorrer dos capítulos recolhemos da própria letra de Nietzsche três aspectos que põem em evidência a medida em que o filósofo alemão concebe como conveniente o papel da técnica nos diferentes âmbitos da vida humana.

Em primeiro lugar, é uma técnica que não se rende aos mecanismos imediatistas, responsáveis pela pressa com que têm veiculado os seus mais variados artefatos. Com isso, Nietzsche percebe as consequências que se fazem sentir sobre a reflexão filosófica, já que toda a boa e madura reflexão demanda tempo para a sua frutificação. Assim, além da pressa, veiculada à técnica, também a especialidade consiste num dos grandes desafios a serem superados, o que refletimos na sequência de nosso trabalho. A especialidade, que acompanha a técnica, consiste em obstáculo para uma visão mais universal, da qual demanda a reflexão humana. A pressa e a especialização trazem igualmente uma terceira característica, própria da técnica, a massificação, o que refletimos na terceira e última parte de nossa pesquisa. A massificação é uma tendência levada pelo gosto da moda, própria daqueles que se aventuram a ser consumidores da técnica. Contudo, a sua superficialidade não permite uma continuidade e aprofundamento quanto a reflexão humana filosófica. Tanto a pressa como a especialidade e a massificação, trazem influências para as técnicas da memória, tornando-a obstáculo para a superação da moral, veiculada àquelas imagens que engessam em forma de má consciência. A pressa é uma técnica ligada à memória que se prende a dimensão hermética da imagem e não a aprofunda, de modo a compreendê-la como realidade viva. A especialidade faz com que a memória se prenda a detalhes e assim perca de vista a dimensão mais universal, própria da reflexão filosófica. A massificação faz da técnica da memória um modismo superficial e irrefletido, com perda do cultivo de si, em detrimento de uma submissão à instituição seja ela civil ou religiosa.

Logo, a técnica em si não é vista como um obstáculo ao desenvolvimento cultural, mas a forma pela qual esta é veiculada. Assim, como atestamos a sua influência na cultura atual, constatamos que ela constitui um caminho sem volta, ou seja, não se pode voltar atrás frente aos avanços da técnica. No entanto, a questão está em como veiculamos a técnica à promoção da cultura, que passa pelo cultivo de si em detrimento da superação da pressa, da especialização e da massificação.

6. REFERÊNCIAS

Assmann, J. (2003). Cultural Memory: Script, Recollection, and Political Identity in Early Civilizations. I Historiography East & West, 154-177. University of Heidelberg

Cícero, (1945). De Oratore. Trad. Harris Rackham. Harvard University Press, Cambridge.

Clark, M. (1994). Nietzsche's imoralism and the concept of morality. Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays On Nietzsche's genealogy of morals, 14-34, Edited by Richard Schacht. University of California Press.

Copleston, F. (1963). A history of philosophy. Vol VII. Modern Philosophy: From the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard, and Nietzsche. Image Books Doubleday.

Cowan, M. (2005). Nichts ist so sehr zeitgemäss als Willensschwäche. Nietzsche and the Psychology of the Will. 48-74, NIETZSCHE-STUDIEN Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Band 34, Walter de Gruyter.

Fink, E. (2203). Nietzsche's philosophy. Translated by Goetz Richter. Athlone Contemporary European Thinkers. Continuum.

Fragoso, M. X. (1974). Nietzsche e a Educação. In: *Transformação*, n. 01277-293, Marília.

Giacóia, O. Jr. (1999). O último homem e a técnica moderna. In: *Natureza Humana*, v. 01, n. 01, São Paulo.

Haase, U. M. (1999). Nietzsche's critique of technology: a defence of phenomenology against modern machinery. Nietzsche, epistemology and philosophy of science. Nietzsche and science II, Edited by Babette Babich and Robert S. Cohen, Boston Studies in the Philosophy of Science, vol 204, Springer science + Business Media.

Kelley, M. (2019). The Body of Ideas: Nietzsche, Embodiment, and the Genealogical Method. Georgia State University ScholarWorks @ Georgia State University. Georgia, Philosophy Theses, Department of Philosophy.

Mulhall, S. (2011). The promising animal. Nietzsche's on the genealogy of morality. A critical guide. Edited by Simon May. 234-264, Cambridge University Press

Nietzsche, F. W. (1999). Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Verlag de Gruyter.

_____. (1999). Nachgelassene fragmente.. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Walter de Gruyter.

_____. (1975). Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe Briefwechsel KGB. Herausgegeben von Georgio Colli und Mazzino Montinari. Walter de Gruyter.

_____. (2000). Além do bem e do mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad. Paulo César de Souza. Companhia das Letras: São Paulo.

Oliveira, J. R. (2016). Nietzsche e o transhumanismo: e, torna da questão da autossuperação do homem. Kriterion, Belo Horizonte, n. 135, Dez. p. 719-739.

Ramadovic, P. (2001). From Haunting to Trauma: Nietzsche's Active Forgetting and Blanchot's Writing of the Disaster. University of New Hampshire.

Schachat, R. (2012). Nietzsche: Human, All Too Human. In: *Introductions to Nietzsche*. Ed. by Robert Pippin, 91-111, Cambridge University Press.

Turner, Z. T. (2019). Nietzsche on memory and active forgetting. The European legacy. Toward new paradigms, 46–58International Society for the study of European Ideas.

Yates, F. A. (2013). A arte da memória. Editora da Unicamp.

LA IDEA DE AMISTAD EN EL EPISTOLARIO DE SAN AGUSTÍN DE HIPONA

ARTURO MORALES
Universidad de Almería

1. INTRODUCCIÓN

Una de las relaciones más comunes que han acompañado a los seres humanos, en toda su historia, es la amistad. Ahora bien, este fenómeno social adquiere cierta relevancia cuando se pretende establecer los modos, las causas y las implicaciones de considerar a un individuo como amigo y, sobre todo, elucidar su incidencia en la formación de las sociedades antiguas. En efecto, la mirada nos dirige a recrear la amistad entre Aquiles y Patroclo: *Con hondos suspiros replicó Aquiles, el de los pies ligeros: ¡Madre mía! Cierto que el Olímpico me ha cumplido eso. Mas ¿qué placer me reporta, cuando ha perecido mi compañero Patroclo, a quien apreciaba sobre todos mis camaradas, como a mi propia cabeza? Lo he perdido*[47]. De esta forma, Homero describe el vínculo entre dos genuinos amigos en la Grecia arcaica.

Por otro lado, aquella amistad estudiada por Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*, en la que establece que un amigo es alguien que ama o le gusta otra persona, por el bien de esa otra persona; además actúa siempre con buena voluntad y, por último, es un *alter ego*, es decir, alguien con quien uno tiene una relación muy similar a la relación que uno tiene consigo mismo[48].

[47] Homero, La Ilíada XVIII. 75-80

[48] Kraut, Richard, "Aristotle's Ethics", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed), URL= <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/aristotle-ethics/>.

Dicha amistad es la que continúa en Roma, pues Cicerón, en su libro *Sobre la Amistad*, deja entrever que la amistad procede de una característica proporcionada al hombre por naturaleza, que es la sociabilidad. Adicionalmente, el origen del afecto amistoso se encuentra en la atracción mutua que experimentan las personas de bien, al encontrar, en los demás, semejanzas basadas en el ejercicio de la virtud. Cicerón pretende exaltar una amistad privada, que consiste en el afecto personal entre buenas personas y, diferenciarla radicalmente, de la amistad pública, que se gesta en las alianzas políticas y movimientos ideológicos. *La amistad no es otra cosa que un acuerdo pleno en todas las cosas divinas y humanas en combinación con el afecto y el cariño*[49], es la gran definición ciceroniana de la amistad.

2. OBJETIVOS

En esta ponencia, sin embargo, nos interesa cumplir con los siguientes objetivos:

- Precisar cómo se manifiesta esta amistad en San Agustín, y delimitarla particularmente con San Paulino de Nola, pues esta forma singular de amistad se consolida mediante las cartas. Por ello, el fenómeno social de la amistad, también es insertado en el cristianismo tardoantiguo, y su recepción permite identificar elementos de continuidad y de discontinuidad de la *philía* griega y la *amicitia* romana.

- Determinar si en la idea de amistad en Agustín, se puede encontrar una novedad de la amistad cristiana, con respecto a la amistad clásica grecorromana.

- Perfilar los límites de la amistad y de la hermandad cristianas, pues es llamativo que Jesús llame a sus discípulos amigos[50], a diferencia de siervos, pues el amigo es el que conoce la intimidad del otro y el que sabe los secretos del otro. Por otro

[49] Cicerón, Sobre la amistad, §20

[50] Jn 15

lado, a Abraham se le denominó amigo de Dios[51] y a Moisés, por su parte, hablaba con Dios como un amigo habla con otro amigo[52]. En definitiva, el tema de la amistad se constituye en sugerente campo de investigación.

3. METODOLOGÍA

El método usado es básicamente un rastreo hermenéutico, de revisión documental, aplicado a las epístolas escritas entre Agustín de Hipona y Paulino de Nola, respectivamente. Con este método, se propone analizar los elementos literarios, estilísticos y conceptuales alusivos a la amistad, fundamentalmente, a la idea clásica de la amistad grecorromana.

Esta metodología permite categorizar los aspectos esenciales de la amistad, en función de los objetivos propuestos.

4. RESULTADOS

4.1. LA AMISTAD EN SAN AGUSTÍN DE HIPONA

Agustín en sus *Confesiones* desvela la importancia que tuvieron sus amigos en el decurso de su vida, pues él mismo expresa, ante la muerte de su amigo: *¡Qué angustia ensombreció mi corazón! Todo cuanto veía era muerte. Mi ciudad natal se me convirtió en un suplicio, la casa de mis padres era una desolación pasmosa. Todo lo que con él había compartido se convirtió en un tormento insufrible. Mis ojos le buscaban con ansia por todas partes, pero estas ansias quedaban insatisfechas. Llegué a odiarlo todo, porque todo estaba vacío de él. Ya no podían decirme: Mira, ahí está, como cuando volvía tras una ausencia*[53]. De esta forma, Agustín expresa una nostalgia profunda, algo similar a la de Aquiles en la *Ilíada*, por su *amicus.* Un detalle interesante de esta

[51] Is 41,8

[52] Ex 33, 11

[53] San Agustín, Confesiones V. 4.9

confesión estriba sobre una amistad antes de su conversión, es decir, sin haber tenido la experiencia de fe en su vida, cerca del 386.

David Konstan, uno de los investigadores actuales más especializados en el tema, expresa al respecto: "Consideraba la amistad clásica como una relación regida por normas de reciprocidad, una concepción a veces llevada hasta el extremo de entender que, en conjunto, la *philía* y la *amicitia* antiguas no eran más que un pacto de obligación mutua, de naturaleza casi contractual, sin necesidad de que mediara ninguna clase de componente afectivo"[54]. Agustín refleja fielmente el vínculo no solo moral con su amigo, sino que desvela sus sentimientos más profundos.

Seguidamente Agustín describe la amistad con su amigo Alipio, quien más tarde se convierte, junto con él, al cristianismo: Lamentábamos esta situación los que convivíamos como buenos amigos, pero de manera especial la comentaba en tono familiar con Alipio y Nebridio. Alipio había nacido en el mismo municipio que yo, de padres pertenecientes a la aristocracia de la localidad. Era más joven que yo, pues lo había tenido como alumno en mis comienzos de profesorado en nuestra villa natal y posteriormente en Cartago. Me quería mucho, por tener en buen concepto mi bondad y mi preparación académica. Yo también sentía aprecio por él, debido a su gran personalidad y a su fondo de virtud, bastante sobresaliente para sus pocos años[55]. En esta descripción, Agustín, señala aspectos relevantes de una amistad clásica, a pesar de la diferencia de edad entre ambos, pues, tanto Alipio como Agustín, que eran de la misma localidad, se expresan una admiración mutua y, por supuesto, una preocupación palpable por el bien del otro.

En la misma secuencia descriptiva de Agustín, manifiesta: Había un montón de detalles por parte de mis amigos que me hacía mas cautivadora su compañía: charlar y reír juntos, prestarnos atenciones unos a otros, leer en común libros de estilo ameno, bromear unos con otros dentro de los márgenes de la estima y respeto mutuos, discutir a veces, pero sin acritud, como cuando uno discute con uno mismo[56]. En este

---

[54] David Konstan, In the Orbit of Love, p.11

[55] San Agustín, Confesiones VI. 7.11

[56] San Agustín, Confesiones IV. 8. 13. 38

punto se percibe claramente la noción aristotélica de alter ego que rotula al amigo como otro yo, además del placer y la utilidad como eslabones del trato amistoso permanente.

Ante la descripción autobiográfica de Agustín acerca de la amistad, se puede percibir una esencial importancia de los amigos en su devenir vital[57]. Sin embargo, después de su conversión hacia la fe cristiana, Agustín saca a relucir un fundamental aspecto que singulariza la amistad cristiana: *En aquellos años, apenas senté cátedra en mi ciudad natal, conquisté un amigo que llegó a ser íntimo, porque compartía los mismos estudios, era de mi misma edad y ambos estábamos en la flor de la juventud. Juntos habíamos crecido desde niños, juntos habíamos ido a la escuela y juntos habíamos jugado. Pero entonces no era tan amigo como lo fue más tarde. Aunque, a decir verdad, ni siquiera después fue el amigo que postula la verdadera amistad, porque ésta no es auténtica si tú no haces de aglutinante entre aquellos que están unidos a ti por medio de la caridad derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado*[58].

Éste es el punto nuclear que diferencia, desde la perspectiva agustina y cristiana, la amistad cristiana de la amistad clásica: el carácter unificador de la presencia divina en la amistad. Agustín expresa la genuinidad de la amistad en función de la presencia mediadora: El Espíritu Santo, pues es Él, el que afianza y consolida una verdadera y perfecta relación, no solo desde la virtud, sino también desde la fe.

De esta manera, Agustín dibuja en las *Confesiones* una distinción entre la amistad secular, similar a los planteamientos grecorromanos; con relación a la amistad cristiana, sostenida por la presencia divina. En esta misma dirección, la amistad cristiana no consiste en la relación de dos, sino de tres agentes: amigo, Dios, amigo. Esta forma de amistad parte, según Agustín y otros Padres de la Iglesia, en la posibilidad de entablar una amistad con Dios: *Nuestro Señor, aquel que es la Palabra de Dios, primero nos ganó como siervos de Dios, mas para liberarnos después, tal como dice a sus discípulos: Ya no os llamo siervos, porque el siervo*

---

[57] Marie A. Mcnamara, Friendship in Saint Augustine, p.8

[58] San Agustín, Confesiones IV. 4.7

no sabe lo que hace su señor; os he llamado amigos, porque todo cuanto me ha comunicado el Padre os lo he dado a conocer. Y la amistad divina es causa de inmortalidad para todos los que entran en ella.

Así, pues, en el principio Dios plasmó a Adán, no porque tuviese necesidad del hombre, sino para tener en quien depositar sus beneficios. Pues no sólo antes de la creación de Adán, sino antes de toda creación, el que es la Palabra glorificaba a su Padre, permaneciendo en él, y él, a su vez, era glorificado por el Padre, como afirma él mismo: Glorifícame tú, Padre, con la gloria que tenía junto a ti antes que el mundo existiese.[59]

Este planteamiento deja entrever que la relación del hombre (creyente) con Dios es la que inmortaliza al ser humano, y dicha inmortalidad estriba en que Dios-amigo comparte, intima, comunica su vida al amigo-Hombre. Esta amistad con Dios refuta la asimetría en la amistad aristotélica: la imposibilidad de entablar una relación de amistad con los dioses[60]. En efecto, de esta amistad con Dios el creyente puede entablar, con otro creyente, una amistad en Dios, es decir, que el requisito primordial para esta amistad entre creyentes depende inexorablemente de la amistad con Dios, que cada uno previamente la tenga vitalmente insertada en su existencia mediante la fe.

4.2. LA AMISTAD EPISTOLAR EN AGUSTÍN

Agustín tuvo diversos amigos que impactaron considerablemente su vida, en diversos lugares y etapas de su vida distintas, sobre todo durante sus estancias en: Tagaste, Cartago, Roma, Milán, Hipona. Sin embargo, en la prolífica obra agustina se encuentran sus epístolas dirigidas, en gran número, a sus amigos. Por ello, esta ponencia busca focalizar la atención en su amistad epistolar con Paulino de Nola, el obispo galorromano, caracterizado por su erudición poética y conversión radical al cristianismo. Dado lo anterior, desarrollaremos algunos aspectos como: la carta como medio de comunicación, la carta como medio de edificación y, por último, aspectos particulares de la amistad cristiana,

[59] Ireneo de Lyon, Contra las herejías, IV, 13-14

[60] Aristóteles, Ética a Nicómaco, VII.7.1159a

que pretenden demostrar la especificidad del amigo, en un periodo histórico de reconstrucción.

4.3. LA CARTA: INSTRUMENTO DE COMUNICACIÓN

La *carta* es una comunicación a distancia[61]. Como tal, su uso ha siso diverso en la antigüedad. Admite, pues, muchas distinciones por sus medios o métodos. Pero propiamente hablamos de cartas cuando se trata de un género literario o comunicación por medio de la escritura. El sentido y los efectos de la carta alcanzan una funcionalidad esencial expresada en su papel vital en las comunidades antiguas y, lógicamente, el énfasis en la comunicación a larga distancia, además de la permanencia y flexibilidad ideológica del género[62], se constituyen en efectos palpables de la literatura epistolar. En esta dirección, la carta se torna en un medio esencial de comunicación, en el que se plasman rasgos profundos de la intimidad, el pensamiento, y la funcionalidad de una sociedad específica.

Para el caso concreto del epistolario agustino, la centralidad de este análisis parte de la relación epistolar, a modo de diálogo, entre un autor único (Agustín de Hipona) y un destinatario único (Paulino de Nola). En efecto, entre la variedad de la tópica epistolar se encuentra una tópica de la amistad, como demostración de una amistad íntima. La amistad mutua epistolar permite la concretización de dos efectos claves: en primer momento, la presencia; y, en segundo momento, la gestación de una relación espiritual, en cuanto a expresión del alma[63].

Agustín, en una de sus epístolas dirigidas a Paulino, manifiesta, con respecto a la relación espiritual: No digas que me duelo desordenadamente porque no te conozco, pues me abriste tu alma y me diste a ver tu interioridad desordenadamente porque no te conozco, pues me abriste tu alma y me diste a ver tu interioridad[64]. La carta de Agustín revela la apertura al conocimiento más íntimo de su amigo Paulino. Lo

---

[61] Agustín de Hipona, Cartas I, p.3-4

[62] Cecarelli P., Letters and Communities, p.2

[63] Ibídem p.10

[64] Agustín, Cartas 27.1

que interesa es la expresión interioridad, pues, significa que el ser- él - mismo es plasmado en las letras de la carta.

Por otro lado, la cuestión de la presencia radica en el anhelo de una visitación mediante las cartas: Visítame con tus cartas, y ya que estás colocado en el candelero de oro, proyéctanos la luz en que habitas. Tus palabras serán resplandor en nuestro camino y nuestra cabeza se ungirá con el óleo de tu lámpara[65], escribe Paulino a Alipio. De este modo, ante la cuestión de la distancia, la alternativa epistolar no sólo se constituyó en un modo eficaz de conocer a alguien, sino también de conservar una amistad separada por la distancia. Al mismo tiempo, la expresión: proyéctanos la luz en que habitas, sugiere un uso de la carta con una finalidad edificadora, pues, se comparte la fe cristiana.

La carta se convierte en un instrumento de comunicación de la fe y de transmisión de la intimidad de los amigos. David Konstan señala, con respecto a la comunicación (autorrevelación) entre los amigos: "No obstante, el reconocimiento de los beneficios o los goces que aporta el diálogo franco con un amigo no es lo mismo que el requerimiento que hace Ambrosio de revelar las preocupaciones más hondas de cada uno"[66]. Sin duda alguna, la comunicación entre los amigos cristianos debe partir en conformidad con los planteamientos senecanos: *Conversa con él con la misma franqueza que contigo mismo (...) Comparte con tu amigo todas tus cuitas, todos tus pensamientos (...) ¿Qué motivo tengo yo para ocultar alguna noticia en presencia de mi amigo?*[67]. En fin, las cartas fueron, sin duda alguna, un medio para conversar acerca de todas las preocupaciones, experiencias vitales, anhelos y luchas más intensas entre Agustín de Hipona y Paulino de Nola.

En cuanto a la franqueza de la comunicación, Agustín, en una carta dirigida a Jerónimo, escrita en el 405, explica que siente placer no sólo del afecto que le proporciona la amistad, sino también en su franqueza: *Ni pensé que iba contra ti lo que tenía conciencia de haber dicho con*

---

[65] Agustín, Cartas 24.5

[66] Konstan D., La amistad en el mundo clásico, p.278

[67] Séneca, cartas a Lucilio, 3,2-3

sinceritate amiciticiae (sinceridad de amigo)[68]. En definitiva, la sinceridad, plasmada en el contenido de las cartas se convierte en un detalle digno de resaltar en la literatura epistolar: el ser interior en su estado diáfano es revelado, por escrito, mediante la carta.

Un aspecto interesante es determinar si – para el caso de Agustín y Paulino- se tenía la intención de conservar sus epistolarios y que fueran conocidos por los más cercanos e incluso, si tenían la intención de agruparlos en forma de colecciones epistolares.

4.4. LA CARTA COMO MEDIO DE EDIFICACIÓN

Uno de los usos más eficaces de la epístola en la antigüedad es expresada por el cristianismo primitivo: Pablo de Tarso y su literatura epistolar edificante. En efecto, el uso, los efectos y la importancia de la carta, en el naciente cristianismo, estriba en la posibilidad de resolver problemas doctrinales, alentar a las diversas comunidades y, sobre todo, construir y solidificar la vida comunitaria. La riqueza de este análisis permite analizar los escritos relacionados con la amistad, pues: "Establecer los parámetros de la amistad en el mundo antiguo es, por tanto, una labor eminentemente filológica que ha de comenzar con la identificación del vocabulario propio de la amistad y con la determinación de las conexiones que este tiene tanto con aquellos términos griegos y latinos que denominan otros vínculos con el léxico actual"[69]. En nuestro trabajo, se exige identificar categorías asociadas a la amistad cristiana: desvelación de intimidad, edificación doctrinal, asesoría espiritual y preocupaciones eclesiales, por nombrar algunas.

En una carta dirigida a Alipio, escrita antes del invierno del 394, Paulino y Terasia solicitan: Accepimus enim insigne praecipuum dilectionis et sollicitudinis tuae opus sancti et perfecti in domino Christo uiri, fratris nostri Augustini, libris quinqui confectum. En efecto, hemos recibido la obra insigne y principal de tu amor y solicitud, la obra del santo y perfecto varón en Cristo Señor, nuestro hermano Agustín,

---

[68] Agustín, Cartas 82. 33

[69] David Konstan, La amistad en el mundo clásico, p. 36

compuesta de cinco libros[70]. De esta forma, Paulino de Nola aprovechaba los lazos de amistad cristiana con la finalidad de comprender y conocer el misterio cristiano. Su interés se centraba no únicamente en la reciprocidad epistolar de aspectos íntimos, pues también buscaba la sabiduría y comprensión del misterio de Dios por parte de la obra prolífica de Agustín.

Es interesante asociar el término edificación en una doble dirección: doctrina y testimonio de vida cristiana. En primer lugar, en cuanto a la edificación doctrinal, expresa Agustín: *Te preguntaba en mis anteriores cartas qué opinabas tú acerca de la vida futura de los santos. Y tú me contestaste muy bien que todavía tenemos que preocuparnos del estado de la vida presente*[71]. De tal manera que tanto Agustín valora la experticia académica de Paulino y viceversa. Un detalle destacado de esta relación epistolar es la irrupción de la humildad cristiana: *Llegó a mí tu carta. En ella preguntabas mucho, me invitabas a investigar y preguntando me enseñabas*[72], es decir, que los elogios y el reconocimiento de las virtudes del otro es una constante de las cartas. Sin embargo, dicho reconocimiento no llega a la frontera de la adulación, pues, como lo expresa el apóstol Pablo: *Tened un mismo sentir los unos para con los otros; sin complaceros en la altivez; atraídos más bien por lo humilde; no os complazcáis en vuestra propia sabiduría*[73]. Este es el fundamento de la edificación doctrinal en el contexto de la amistad cristiana del periodo tardoantiguo: un mutuo compartir de experticia teológica, basado en resolución de problemas bíblicos, dogmáticos y pastorales. En este escenario, otra amistad cristiana sugerente es la de Basilio de Cesarea y Gregorio de Nacianzo, también acaecida en el s. IV d. C., y modelo de una amistad cristiana.

En segundo lugar, la edificación se encuentra imbricada en la vivencia de la fe en Cristo, es decir, en palabras de Kierkegaard: la reduplicación

---

[70] Paulino y Terasia, Cartas, 24.2

[71] Agustín, Cartas, 95. 2

[72] Ibidem 149.2

[73] Rm 12, 16

vital[74]. Este no es un detalle baladí, teniendo en cuenta que, en el contenido de sus cartas, se deja entrever una constante y sana competencia por reunificar radicalmente sus logros y avances doctrinales con la experiencia vital de cada uno: *El Señor le ayude y le haga prosperar, pues ya alivió nuestros cuidados en gran parte al llegar un hombre carísimo recomendado, no sólo por sus buenas obras, sino por tus santas oraciones* y, en otro apartado dice Agustín: *En ella (la carta de Paulino) aparece a los lectores tu esposa, no llevando al esposo a la molicie, sino incorporándose a la fortaleza del esposo. Por tu medio le transmito a ella mis saludos, cumpliendo la obligación debida a vuestra santidad, pues se halla contenida y comprendida en tu personal unidad*[75]. Agustín resalta la coherencia de vida de Paulino: el cristianismo pretendo cohesionar la inteligibilidad de la fe con una vida en sintonía constante con el misterio de Cristo. En estos dos aspectos se configura la cuestión de la carta como medio de edificación. Es pertinente destacar que Pablo de Tarso pretende con sus cartas edificar las diversas comunidades cristianas primitivas: consolar, orientar, aclarar, polemizar, exhortar hacen parte de la edificación comunicada mediante las epístolas.

4.5. ASPECTOS PARTICULARES DE LA AMISTAD CRISTIANA EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

Entre los múltiples efectos del cristianismo en el imperio romano, según manifiesta Konstan, se encuentra que: "lo que diferencia a los cristianos de sus contemporáneos paganos no es la adopción de una cultura diferente, sino su religión, lo cual es una diferencia suficientemente sustancial. Los cristianos continuaron reflexionando sobre la necesidad que tenía el príncipe de rodearse de amigos leales, pues el que obtuviera un cargo público en el s. IV, se trajo con él a sus adeptos y amigos"[76]. De acuerdo con lo anterior, el valor de la amistad se hallaba inexorablemente conectado a intereses políticos y burocráticos, por lo que el

[74] Kierkegaard, Mi punto de vista, p. 58

[75] Agustín, Cartas, 27.2

[76] Konstan, La amistad en el mundo clásico, p. 312

acecho de la adulación y el interés afectaban la amistad en su máxima expresión.

Sin embargo, en este siglo, la figura pagana de Libanio de Antioquía, tutor del emperador Juliano y maestro de Juan Crisóstomo, hablando acerca de amistad, afirma: *Podemos llamar pobres a los ricos a causa de lo que no han conseguido o no poseen y alguien podría decir que yo también me he empobrecido. Lo haría así, creo, alguien que diga que se ha dado cuenta de mis circunstancias: de cómo me llevaría un día entero enumerar a los amigos que han muerto*[77].

Ama verdaderamente al amigo, predica Agustín, *quien ama a Dios en el amigo o porque ya está o para que esté en él*[78]. Entre los fieles, además de la fraternidad, se establecían vínculos afectivos de amor por dispensa divina y no por relación y afectos personales.

Los ideales de amor cristiano fueron expresándose literariamente diferente, con respecto al término literario: la expresión *agape* y el verbo *agapan* fueron desplazando progresivamente a *philein* y *philía*, para referirse al amor[79]. Posteriormente, el crecimiento de la vida monacal trajo consigo una solidez de la hermandad cristiana, que fue una fuerza social y se constituyó en una alternativa de formas de identificación colectiva, desplazando a la idea clásica de la amistad.

Otro aspecto determinante de la amistad cristiana se halla en la posibilidad de entablar una amistad con Dios, es decir, una relación de amigos con la divinidad. Por ello, si en la comprensión racional del misterio de Dios, se encuentran relaciones de amistad entre las personas divinas, también será posible que el creyente se relaciones amistosamente con la divinidad: he ahí un rasgo sustancialmente diferencial de la amistad cristiana con relación al planteamiento aristotélico de la asimétrica amistad entre los hombres y los dioses. Por este motivo, la amistad cristiana adquiere cierta singularidad con la idea grecorromana del *amicus*.

---

[77] Ibídem, p. 314

[78] Sermones 361,1, cit. en McNamara, 1958, p.206

[79] Konstan, La amistad en el mundo clásico, p. 315

5. DISCUSIÓN

La discusión se centra, básicamente, en elucidar si en el cristianismo tardoantiguo es posible hablar de una amistad cristiana. Para ello, se aclara las nociones clásicas elementales de la amistad (Aristóteles y Cicerón), para confrontarlas con las cartas de Agustín de Hipona y Paulino de Nola, respectivamente. De esta forma, se pueden identificar aspectos de continuidad y discontinuidad de los planteamientos grecorromanos de la amistad, con relación a los amigos cristianos de los s. IV y V.

6. CONCLUSIONES

Entre las conclusiones de este trabajo se puede destacar, a modo de corolario, los siguientes aspectos:

1. En Agustín de Hipona y Paulino de Nola, los amigos ocupan un lugar privilegiado en su decurso vital, pues siempre estuvieron presentes en los momentos más significativos y cruciales de sus vidas. Sin embargo, la búsqueda de la virtud, la verdad, la sabiduría fueron, hasta ciertos momentos de sus vidas, las causas esenciales para entablar una amistad. El punto determinante, para ambos, estriba en el momento de su inserción al cristianismo: Agustín ve necesario la presencia de Dios, por un lado, y por otro, Paulino se aparta del arte poético y literario, por las amistades cristianas.

2. En la amistad cristiana radican los ideales de la sinceridad, la humildad y la búsqueda de la santidad, como estilo de vida compartido entre amigos. Esto es, una particularidad destacable, pues de la amistad con Dios, se deriva una amistad en Dios, es decir, una amistad, cuyo eslabón es la presencia de la divinidad. Sin este eslabón, la amistad es frágil y se ubica en los límites de la adulación.

3. La carta se constituyó en un elemento, no sólo comunicativo, sino como medio de amistad entre personas que, a pesar de la distancia, no tuvieron un contacto cara a cara, pero sí, corazón

abierto a corazón abierto, mediante las epístolas. En estas cartas, en su estilo, contenido, circunstancias, y demás, se observa una radiografía de la amistad cristiana entre Agustín y sus amigos.

8. REFERENCIAS

FUENTES

Agustín. *Cartas 1-123*. Traducción y notas de Lope Cilleruelo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.

Agustín. *Cartas 124- 187*. Traducción y notas de Lope Cilleruelo. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.

Agustín. *Cartas 188-270*. Traducción y notas de Lope Cilleruelo y Pio de Luis. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.

Agustín. *Confesiones.* Traducción de Jose Cosgaya, Osa. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2013

Agustín. *La Ciudad de Dios*. Traducción y edición por Santos Santamarta del Río, Miguel Fuertes Lanero, Victorino Capánaga y Teodoro Calvo Madrid. Madrid: Biblioteca de Autores, 2019

Aristóteles. *Ética a Nicómaco.* Traducción y notas de Julio Pallí, Barcelona: Gredos, 2019.

Aristóteles. *Ética a Eudemo*. Traducción y notas de Julio Pallí, Barcelona: Gredos, 2019.

Cicerón. *Sobre la amistad*. Traducción, introducción y notas de M. Esperanza Torrego Salcedo, Madrid: Alianza, 2019.

Homero. *La Ilíada*. Traducción, introducción y notas de Emilio Crespo Güemes, Barcelona: Gredos, 2019.

Paulino de Nola. *Poemas*. Traducción, interpretación y notas de Juan José Cienfuegos García, Barcelona: Gredos, 2018

Séneca. *Cartas a Lucilio*. Edición de Francisco Socas, Madrid: Alianza, 2018.

REFERENCIAS

Ceccarelli P., Doering L., Fögen T and Gilderhand I. (2018), *Letters and Communities*. Oxford University Press

Kierkegaard S. (1988), Mi punto de vista. Aguilar

Konstan, David (2018), *In the Orbit of Love*, New York: Oxford University Press

Konstan, David (1997), La Amistad en el mundo clásico. Avarigani

Mc Namara, M. A. (1958), *Friendship in Saint Augustine*, University Fribourg Press

White,C. (1992), *Christian friendship in the fourth century*, Cambridge University Press

CAPÍTULO 7

LA CAUSA PRIMERA DEL UNIVERSO EN ARISTÓTELES

JOSÉ ANTONIO GARCÍA-LORENTE
Universidad de Murcia

1. INTRODUCCIÓN

La definición de la "ciencia buscada" en el libro I de la *Metafísica*, que Aristóteles reconoce con el término "sabiduría" (σοφία) es "ciencia de las causas primeras y de los principios" (*Metaphysica*, I, 2, 982 b 9). Las causas primeras y los principios, en base a la teoría del ciencia expuesta en los *Analíticos posteriores*, son aquello a partir de lo cual se explica "el género que está debajo" (γένος ὑποκείμενον). Aristóteles investiga las causas primeras y los principios de todo lo que existe, admitiendo la existencia de una causa primera del universo, que se constituye como la causa primera. Además, la causa primera del universo es reconocida como aquello que los griegos llamaban "el dios" (ὁ θεός).

2. OBJETIVOS

El objetivo fundamental es conocer la teoría aristotélica de la causa primera del universo y las características que la definen.

Objetivos específicos:

1. Conocer los conceptos de principio, causa y causa primera.
2. Analizar las características de la causa primera y su carácter divino.

3. METODOLOGÍA

La metodología del trabajo está compuesta por:

- Una exposición rigurosa de los textos de Aristóteles, atendiendo a las investigaciones de los especialistas más relevantes sobre el tema.
- Una evaluación y discusión de la doctrina de Aristóteles sobre la causa primera del universo para determinar su alcance en el *Corpus aristotelicum*.

4. RESULTADOS

El discurso sobre las causas primeras es central en la *Metafísica*, pues Aristóteles reconoce que "decimos saber cada cosa cuando creemos conocer la causa primera (τὴν πρώτην αἰτίαν)" (*Metaphysica*, I, 3, 983 a 24-26)[80]. Aristóteles pone el énfasis sobre las causas y los principios, en el sentido de que, conforme a la teoría de la ciencia expuesta en el libro I de los *Analytica posteriora*, son aquello a partir de lo cual se explica o se justifica algo (*Analíticos segundos*, I, 7, 75 a 39 - 75 b 1). Por tanto, se buscan y se investigan cuáles son las causas primeras de un determinado objeto y la ciencia de esas causas supone el conocimiento de ellas (García-Lorente, 2016, 11-31).

Aristóteles reconoce que todas las causas son necesariamente eternas, en el sentido de que son aquello que permiten obtener la ciencia, es decir, un conocimiento necesario y siempre verdadero. Sin embargo, de entre las ciencias, hay una ciencia primera (πρώτη), y, por tanto, universal (καθόλου), que versa sobre realidades separadas e inmóviles (*Metaphysica*, VI, 1, 1026 a 10-16). Como sabemos, esta ciencia primera es de carácter teológico (θεολογική), pues las causas que investiga son la causa de las realidades divinas que nos son manifiestas, es decir, los astros, las estrellas, el sol y la luna. Pues bien, si esas realidades manifiestas son divinas, a mayor razón lo serán sus causas

[80] Las traducciones son mías, aunque tomo en consideración las de Valentín García Yebra (1982) y Tomás Calvo Martínez (1994).

(*Metaphysica*, VI, 1, 1026 a 16-19). En este sentido, la ciencia primera no es "teología", como frecuentemente se traduce, porque para Aristóteles la teología es el conjunto de los mitos narrados por los poetas. La ciencia primera, es decir, la que investiga las causas primeras, es teológica, porque entre las causas de la totalidad de lo existente (ciencia del ente en cuanto ente), aparece un tipo de causa que es de carácter divino: "El dios les parece a todos formar parte de las causas y ser una especie de principio" (ὅ τε γὰρ θεός δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις) (*Metaphysica*, I, 2, 983 a 9-10; García-Lorente, 2013, 73-87).

4.1. Los griegos y la existencia de los dioses

En la mayoría de las lenguas modernas se tiende a utilizar el término "Dios", sin artículo y con la letra inicial en mayúscula, para referirnos a un nombre propio. En el diccionario de la Real Academia española, la entrada del término es "dios", con la inicial en minúscula, pero aclara que ortográficamente se debe escribir con la inicial en mayúscula, y lo define como "ser supremo que en las religiones monoteístas es considerado hacedor del universo" y como "deidad a que dan o han dado culto las diversas religiones politeístas"[81]. Algunos prefieren utilizar el término "dios", con la inicial en minúscula, para poner de manifiesto su ateísmo, aunque, en realidad, se está utilizando como nombre propio y, por consiguiente, se debe escribir con la inicial en mayúscula, independientemente de si se cree o no en la existencia de ese ser así designado.

Los griegos antiguos escribían el término ὁ θεός, con el artículo masculino, con la inicial minúscula, y, como ha indicado el filólogo Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1959, 17-21), este término era un predicado y no un sujeto, que indicaba una pluralidad de sujetos, como para nosotros tiene por ejemplo el término "hombre". Desde este punto de vista, como ha señalado el filósofo Enrico Berti[82], "la palabra «Dios» no era un nombre propio, sino un nombre común, es decir, el nombre de una especie de individuos, como la palabra «hombre» o la palabra

[81] Diccionario de la lengua española, en red: https://dle.rae.es/dios. Consultado el 22 de marzo de 2022.

[82] Quiero expresar mi más profundo y admirado reconocimiento al que fue mi profesor y maestro, Enrico Berti, fallecido el 5 de enero de 2022, en Padua (Italia).

«caballo»" (Berti, 2007, 75; Bodéüs, 1992, 13-14). Esta idea viene confirmada por el texto aristotélico de *Metafísica* Δ 26, 1032 b 30-32, donde se dice que hombre, caballo y dios son una especie de vivientes.

La explicación sobre cómo ha surgido la idea de lo divino en los hombres la encontramos en el diálogo aristotélico *Sobre la filosofía*, a partir del testimonio de Cicerón, Filón y Sexto Empírico. En este diálogo, Aristóteles explica que la idea de lo divino procede de dos principios: del alma y del cielo. El fragmento es el siguiente:

> De los acontecimientos que experimenta el alma, por las inspiraciones de ésta y sus poderes proféticos, que se originan en los sueños. Pues cuando en el sueño, el alma se queda a solas consigo misma, al recobrar entonces su propia naturaleza, profetiza y predice lo que va a suceder. [...] Los hombres presumieron que existía algo divino, que era en sí semejante al alma y más capaz de poseer el saber que ningún otro ser. Pero los hombres adquirieron dicha noción también a partir de los fenómenos celestes, pues al observar durante el día la circunvolución del sol, y, al llegar la noche, el movimiento bien ordenado de los demás astros, pensaron que algún dios era la causa de un movimiento y un orden de tal naturaleza (*De philosophia*, fr. 12a Ross)[83].

La idea que los griegos poseían de la divinidad la encontramos, por ejemplo, en Platón, cuando la califica como viviente inmortal, autosuficiente desde el punto de vista de la felicidad (*Definitiones*, 411 A 13), y en Aristóteles cuando dice: "Nosotros [los griegos] decimos que el dios es un viviente eterno y óptimo" (*Metaphysica*, XII, 7, 1072 b 29). Esta idea concuerda también con la teología que está presente en los escritos de los poetas Homero y Hesíodo, a partir de la cual sabemos que los dioses eran concebidos como vivientes inmortales y beatos.

La existencia de los dioses era una idea comúnmente aceptada por los griegos antiguos y no se planteaban la pregunta "¿existe Dios?" o "¿existen los dioses?". Con la aparición de la filosofía no se cuestionó la existencia o no existencia de los dioses, sino más bien qué realidades debían ser consideradas como dioses, pues para muchos filósofos los dioses no eran los que la religión popular o la mitología de la ciudad reconocía. Así se justifica, por ejemplo, la acusación hecha a Sócrates de haber introducido en la ciudad dioses extraños, pero no se le acusó

[83] Cito por la traducción de Álvaro Vallejo Campos (2005).

de haber negado su existencia. El ateísmo en la Grecia antigua es un fenómeno extraño, pues tan solo de uno entre los filósofos, Teodoro de Cirene, llamado precisamente "el Ateo", se puede decir con certeza que no creyese en la existencia de ningún dios (Berti, 2007, 74-79).

4.2. Dios y lo divino en Aristóteles

En el vocabulario de Aristóteles, el término θεός (dios) y su correlativo adjetivo θεῖος (divino, de naturaleza divina) se usan indistintamente, ya que no se distingue con precisión entre las realidades que pueden ser dichas como "dios" y las realidades que puden ser dichas simplemente como "divinas" (Natali, 1974, 37). En cualquier caso, sí podemos establecer que Aristóteles atribuye la divinidad a tres géneros o tipos de realidades diferentes:

1. Los cuerpos celestes entre los que se encuentran los astros, el cielo y la materia de los que están hechos, es decir, el éter.
2. La naturaleza como un todo, pero especialmente en sus partes superiores, o sea, el hombre y su intelecto.
3. Las substancias inmóviles, esto es, los motores del cielo.

Los cuerpos celestes son divinos para Aristóteles porque son animados, es decir, son vivientes y además eternos, o sea, incorruptibles. Estos requisitos son suficientes para reconocer algo como divino, ya que responden al concepto de divinidad admitido por los griegos. De igual modo, la naturaleza para Aristóteles es divina, pues todo el universo es un viviente eterno, y así también todas las especies vivientes que se hacen de alguna manera eternas a través de la reproducción. Entre los vivientes es divino sobre todo el hombre, y en el hombre es divina la parte más alta de su alma, el intelecto, que Aristóteles define como congénere o estirpe de la misma divinidad. Finalmente, también son divinas las substancias inmóviles, es decir, los motores del cielo, pues son vivientes inmortales. Ahora bien, aunque Aristóteles considera como divinas estas tres realidades, existe una gradación en la forma de manifestarse la divinidad. Como se ha señalado, para Aristóteles, como en general para la mentalidad politeísta de los griegos, el atributo divino admite grados, es decir, existen realidades más o menos divinas

ordenadas en una escala jerárquica. Conforme a eso, los cuerpos celestes, la naturaleza en su conjunto y el hombre no suponen la realidad suprema divina, pues están subordinados a los motores inmóviles (Berti, 2005b, 384-385).

Recientemente, en un estudio que lleva por título *Dio e divino in Aristotele* se ha señalado que dios o divino en Aristóteles no indica una substancia individual, sino un modo de ser. Es lo que la autora de este estudio, Barbara Botter, ha definido como "principio del μάλιστα", que consiste en lo siguiente:

> θεός es, para Aristóteles, un nombre común, a la par de ἄνθρωπος o ζῷον y así permanecerá para todos los filósofos hasta el periodo en el que aparecerá la traducción de la Biblia. [...] "dios" distingue el grado supremo de una escala jerárquica, o la excelencia de uno o más entes. El argumento del μάλιστα es un argumento *a fortiori*, en el que la atribución de la divinidad a un ente confirma y refuerza un cierto número de cualidades que ya otros entes poseen (Botter, 2005, 30)[84].

Desde este punto de vista, dios, lo divino o la divinidad son considerados como atributos de otras realidades.

Pues bien, a continuación, se van a exponer los pasajes principales en los que se presenta el grado máximo de divinidad dentro de las realidades divinas, y que merece con más razón el apelativo de "divino", esto es, las substancias inmóviles o motores del cielo. Para ello, se analizan y se discuten algunos pasajes de la obra aristotélica *De caelo* y del libro Lambda de la *Metafísica*.

5. DISCUSIÓN

5.1. EL *DE CAELO*

La obra aristotélica *De* caelo contiene la doctrina de la divinidad de los cuerpos celestes, denominada "teología astral" de Aristóteles. Sin embargo, algunos autores han visto en esta obra algunos elementos que podrían hacer referencia a la existencia de una realidad que va más allá de estos cuerpos celestes divinos. Por ejemplo, en el libro I, en el

[84] Las traducciones son mías.

capítulo 9 de esta obra, Aristóteles demuestra la inexistencia del lugar, el vacío y el tiempo fuera del universo, y a continuación dice lo siguiente[85]:

> Por eso las cosas de allá arriba no están por su naturaleza en un lugar, ni el tiempo las hace envejecer, ni hay cambio alguno en ninguna de las cosas situadas sobre la traslación más externa, sino que, llevando inalterables e impasibles, la más noble y autosuficiente de las vidas, existen toda la duración del mundo (*De caelo*, I, 9, 279 a 18-22).

Algunos autores han rechazado que en este pasaje del *De caelo* se encuentre la famosa doctrina del motor inmóvil, presente en el libro *Lambda* de la *Metafísica* (Von Arnim 1931, 8-24; Guthrie, 1933, 162-171; Moreau, 1939, 127-129, Ross, 1952, 97-99). Desde este punto de vista, en este lugar del *De caelo* no se estaría haciendo referencia al existente o a los existentes que merecen con más razón el atributo de dios o divino, esto es, las substancias inmóviles. Otros intérpretes, en cambio, intentan mostrar que en estas líneas se encuentra un argumento en favor de la existencia de un ente divino inmaterial, que se sitúa más allá del primer cielo, y que no se corresponde ni con los planetas ni con las estrellas fijas (Botter, 2005, 143-153; 2011).

En el pasaje apenas citado, la clave está en determinar qué son las realidades a las que se hace referencia con la expresión "las cosas de allá arriba" (τἀκεῖ), pues de ellas se dice que lleva la más noble y autosuficiente de las vidas. Las posibilidades que fueron tenidas en cuenta desde la antigüedad, como ya indicó Alejandro de Afrodisias (s. II-III d.C.), son dos: o bien designa al motor inmóvil, o bien se refiere al cielo de las estrellas fijas[86]. Conforme a Botter, la expresión "las cosas de allá arriba" (τἀκεῖ) designa las realidades o los existentes que están fuera del reino de lo físico y que podría tratarse del ente supremo, que en la *Metafísica* vendrá denominado como Motor Inmóvil, aunque aquí no se afirme categóricamente. Precisamente, el adverbio ἐκεῖ es

[85] Cito por la traducción de Miguel Candel (1996).

[86] Esta alternativa continúa gobernando la exégesis del pasaje. Para la opción del motor inmóvil se encuentran, siguiendo a Simplicio, los estudios de Zeller, Tricot, Berti y Botter, mientras que para la elección de las estrellas fijas, y siguiendo a Alejandro de Afrodisias, se encuentran Jaeger, Guthrie, Moreau y Festugière.

utilizado para indicar el lugar o la localización del Primer Motor en *Física* VIII 10, 267 b 9: ἐκεῖ ἄρα τὸ κινοῦν. El uso del plural podría estar justificado para indicar todo lo que podría estar más allá del cielo, y, en cualquier caso, si hay realidades más allá del cielo, tienen que ser "inalterables e impasibles" y vivir "la más noble y autosuficiente de las vidas" (Botter, 2005, 147-148).

Otro de los indicios por los que Aristóteles podría estar haciendo referencia al motor inmóvil lo encontramos en las palabras que Aristóteles dice un poco después, y que dividimos en dos partes:

> I. De allí es de donde dependen el existir (τὸ εἶναι) y el vivir (τὸ ζῆν) para las demás cosas, más claramente para unas, misteriosamente para otras (*De caelo*, I, 9, 279 a 28-30.).

El término con el que se abre el pasaje "de donde" (ὅθεν), según Botter, estaría conectado con la expresión antes mencionada "la más noble y autosuficiente de las vidas", de la que, a su vez, depende la existencia y la vida para las demás cosas. Y el uso del verbo "dependen" (ἐξήρτηται) estaría reenviando, por un lado, a lo que depende (ἤρτηται) del Primer Motor, presente en *Metafísica Lambda* XII 7, 1072 b 14 (ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς <u>ἤρτηται</u>), y por otro, a la definición del principio entendido como "aquello de lo que dependen las demás cosas" (ἐξ οὗ τὰ ἄλλα <u>ἤρτηται</u>), en *Metafísica* Gamma 2, 1003 b 16-17 (Botter, 2005, 151).

> II. En efecto, tal como se hace en nuestros textos ordinarios de filosofía acerca de los seres divinos, frecuentemente se proclama en los argumentos sobre el tema que la divinidad, primera y suprema, ha de ser totalmente inmutable: y de que ello es así se da prueba con lo aquí expuesto. Pues ni existe otra realidad superior que la mueva (pues esta otra sería entonces más divina), ni posee defecto alguno, ni carece de ninguna de las perfecciones propias de ella (*De caelo*, I, 9, 279 a 31-35.).

En este caso, Aristóteles estaría diciendo que no existe otra realidad superior a la divinidad primera y suprema e inmutable, esto es, al Motor Inmóvil. De lo contrario, si la hubiere, esa sería la más divina. En este sentido, la afirmación "no existe otra realidad superior que la mueva" se refiere al Motor mismo, pues si se tratase del mismo cielo de las estrellas fijas se estaría excluyendo claramente la existencia del Motor

Inmóvil, que supone la divinidad suprema, como consecuencia de su simplicidad, de su inmutabilidad y de su inmovilidad (Botter, 2005, 153).

En definitiva, en este pasaje del *De caelo*, Aristóteles ya estaría haciendo referencia a un tipo de realidad:

1. Que se sitúa más allá del último cielo, del así llamado cielo de las estrellas fijas,
2. Que inalterable e impasible, lleva la más noble y autosuficiente de las vidas durante toda la duración del mundo. Y, además:
3. Que de ella dependen el existir y el vivir para las demás cosas,
4. Que no posee defecto alguno, ni carece de ninguna de las perfecciones propias de ella.

5.2. El libro Lambda de la *Metafísica*

En el libro *Lambda* de la *Metafísica* se encuentra la famosa doctrina del motor inmóvil (sobre la que una larga tradición ha establecido la así llamada "teología" de Aristóteles), determinando que aquí se encuentra la demostración de la existencia de Dios. En realidad, en este libro, Aristóteles demuestra que debe existir un principio que mueva siendo inmóvil, esto es, "una substancia eterna inmóvil" (*Metaphysica*, XII, 6, 1071 b 4 - 5), que "mueve sin estar en movimiento y que es eterno, substancia y acto" (*Metaphysica*, XII, 7, 1072 a 25). Este motor del cielo, en cuanto inmóvil y completamente en acto, es lo que es de modo necesario, y, en cuanto necesario, es un bien. En tal modo eso es principio (*Metaphysica*, XII, 7, 1072 b 7-11). Además, de tal principio, es decir, de este motor inmóvil necesario, dependen el cielo y la naturaleza (*Metaphysica*, XII, 7, 1072 b 14).

Después de haber establecido eso, Aristóteles afronta el "modo de vivir" o "la ocupación" (διαγωγή) del principio. Como se ha señalado, este primer motor no es simplemente una pura existencia, sino vida. Así se justifica su excelencia: pues su actividad es placer (Laks, 2000, 231-232). Por tanto, el modo de vivir de este primer principio se configura del siguiente modo:

> 1. Y su actividad es como la más perfecta que nosotros somos capaces de realizar por un breve intervalo de tiempo (él está siempre en tal estado, algo que para nosotros es imposible) (*Metaphysica*, XII, 7, 1072 b 14 - 16).

Aquí se establece una comparación entre la actividad del primer principio y la actividad del hombre. Podemos interpretar que el estado en el que vive tal principio sea "idéntico" al nuestro o "similar", como parece indicar la comparación (οἵα) entre su actividad y la nuestra[87]. La diferencia se establece en cuanto a la duración, pues nosotros solamente podemos vivir esa perfección en intervalos de tiempo breves, mientras que él se encuentra siempre en la misma condición de excelencia.

> 2. Pues su actividad es placer (por eso el estar despierto, la sensación y la intelección son sumamente placenteros, y en virtud de éstos lo son las esperanzas y los recuerdos) (*Metaphysica*, XII, 7, 1072 b 16 - 18).

La razón de la perfección en el estado de vida del principio es debido a que su actividad es también placentera (ἡδονή), y es la misma razón por la que el estar despierto, la sensación y la intelección son las cosas más placenteras, es decir, porque son actividades. Si la intelección es la actividad más placentera, y el motor inmóvil está siempre en dicha actividad, es decir, está siempre en la actividad de intelección, él es esencialmente un intelecto, o sea, una realidad inteligente (Laks, 2000, 232).

> 3. A su vez, la intelección que es por sí se ocupa de lo mejor por sí, y la intelección por excelencia de lo mejor por excelencia. Y el entendimiento se entiende así mismo captando lo inteligible, pues deviene inteligible al entrar en contacto con lo inteligible y pensarlo, de modo que entendimiento e inteligible se identifican. Entendimiento es, en efecto, la capacidad de recibir lo inteligible, es decir, la substancia, pero cuando lo tiene está en acto, de modo que a éste pertenece con más razón aquello divino que el entendimiento parece poseer, y el conocimiento teorético es lo más placentero y perfecto (*Metaphysica*, XII, 7, 1072 b 18 - 24).

Aristóteles prosigue diciendo que la intelección (νόησις) que es por sí, o sea, la intelección en la que consiste el motor inmóvil tiene que tener por objeto lo que es mejor por sí, y, por consiguiente, tiene que tener

[87] En cualquier caso, como se indicará más adelante, Aristóteles invoca la superioridad del estado de vida divina sobre la vida humana (cfr. 1072 b 26ss.).

por objeto el mismo motor inmóvil. Y eso es posible porque el que piensa, en cuanto es en acto, participa de la inteligibilidad, es decir, se vuelve él mismo el objeto de inteligibilidad. Como se puede apreciar, aquí se encuentra la idea del motor inmóvil como "pensamiento de pensamiento", que será desarrollada en Λ 9, pero referido aquí al entendimiento en general. Pues, lo divino en el entendimiento en general consiste precisamente en la posesión actual del objeto, es decir, en lo inteligible, y por esta razón, el ejercicio del conocimiento es lo más placentero y mejor. Como ha señalado Enrico Berti (2005a, 744): "Si la inteligencia en general es considerada divina, y en consecuencia perfecta y placentera, por el hecho de estar en acto y de pensarse así misma, la inteligencia en la que consiste el primer motor inmóvil será con mayor razón también divina"[88].

> Así pues, si el dios se encuentra siempre tan bien como nosotros a veces, es algo admirable. Y si más aún, aún más admirable. Y se encuentra así. Y le pertenece la vida, pues la actividad del entendimiento es vida y él se identifica con tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna. Nosotros decimos, pues, que el dios es un viviente eterno y perfecto. Por tanto, al dios corresponde vivir una vida continua y eterna. Esto es, pues, el dios (*Metaphysica*, XII, 7, 1072 b 24 - 30).

Probablemente, como ha indicado Bodéüs (1992, 45), Aristóteles está aquí invocando a lo que se dice ordinariamente de los dioses, una opinión común. Ahora bien, no se trata de una simple digresión, sino de un momento necesario en la demostración de que el motor inmóvil es un dios. Cuando Aristóteles dice "Y se encuentra así", el sujeto es el motor inmóvil, y por esta razón debe ser considerado un dios. En efecto, el motor inmóvil se encuentra como el dios: tan bien como nosotros a veces. Y además, tiene vida (ζωὴ δέ γε ὑπάρχει), pues, si como antes se ha demostrado, el motor inmóvil es intelección, le pertenece la vida: una vida óptima y eterna (ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος). Así pues, el motor inmóvil, principio del que dependen el cielo y la naturaleza, es identificado con un dios, pues posee las características que los griegos

[88] Las traducciones son mías.

otorgaban a los dioses: viviente eterno y perfecto (ζῷον ἀΐδιον ἄριστον); idea que Aristóteles comparte plenamente[89].

En definitiva, en este pasaje del libro *Lambda*, Aristóteles está indicando la existencia de un principio:

1. Que tiene una actividad como la más perfecta para nosotros,
2. Que su actividad es placentera,
3. Que su actividad es entendimiento.

Y, por consiguiente:

4. Que le pertenece la vida: una vida perfecta y eterna.

5.3. El dios de Aristóteles y Dios

En el libro *Lambda*, en el **capítulo 8**, se encuentra un segundo pasaje donde Aristóteles, después de haber mostrado que existen tantos motores inmóviles cuantos son las esferas celestes, hace referencia a una tradición antigua transmitida en forma de mito. Esta tradición antigua dice que:

> Estos seres son dioses y que lo divino circunda la entera naturaleza. El resto ha sido ya añadido por míticamente con vistas a persuadir a la gente, y en beneficio de las leyes y de lo conveniente. Dicen, en efecto, que éstos tienen forma humana y que se asemejan a algunos otros animales, y otras cosas congruentes con éstas y próximas a tales afirmaciones; pero si, separándolo del resto, se toma solamente lo primitivo, que creían que las substancias primeras son dioses, habría que pensar que se expresaron divinamente [...] (*Metaphysica*, XII, 8, 1074 b 3-10).

Algunos intérpretes han considerado que aquí Aristóteles está aludiendo a una tradición teológica para confirmar su propia tesis filosófica, según la cual, las substancias primeras no son realidades inertes y paradigmáticas (como las Ideas de Platón), sino realidades vivientes. En este sentido, los dioses, es decir, las realidades supremas no son los astros, aunque también son divinos, sino los motores inmóviles que mueven los astros (Berti, 2005a, 746-747; Botter, 2005, 203-204). En cualquier caso, Aristóteles rechaza los aspectos antropomórficos de la

[89] Para consultar las variantes que ofrece el texto original me remito al texto de Enrico Berti (2005a, 745) y Barbara Botter (2005, 202).

religión popular, pero admite un núcleo de verdad: la existencia de los dioses. Aristóteles identifica esos dioses con los motores inmóviles del cielo.

Las esferas celestes son muchas, pero Aristóteles reconoce la existencia de una primera, que involucra a todas las demás en su propio movimiento. Esa esfera más externa, la de las estrellas fijas, tiene un motor inmóvil y, en tanto que motor de la primera esfera, puede ser considerado el primer motor inmóvil entre todos los demás motores inmóviles. Además, por un lado, siendo inmaterial, tiene que ser único en su especie, pues solo la materia puede multiplicar los individuos de la misma especie; por otro lado, su estatuto de unicidad es precisamente lo que justifica la unicidad del universo entero. Así pues, Aristóteles establece la existencia de un primer motor único en el siguiente sentido:

> Las cosas que son muchas numéricamente tienen materia (ya que la noción es una y la misma para muchos, por ejemplo, la de hombre, pero Sócrates es uno). En cuanto al «qué era ser», el primero, sin embargo, no tiene materia, puesto que es plena actualidad. Luego, lo primero que mueve, siendo inmóvil, es uno en cuanto a la noción y también en cuanto al número (*Metaphysica*, XII, 8, 1074 a 33-37).

El motor inmóvil es un dios, es decir, un viviente eterno y feliz –en el sentido griego del término "dios" (θεός)–. Ciertamente, el motor inmóvil no es el Dios creador y providente de la Biblia, como ha puesto de manifiesto Enrico Berti, pero, sin embargo, sí es un dios personal, dotado de intelecto y voluntad, como lo eran los dioses de la religión griega. Traduzco literalmente el fragmento:

El motor inmóvil piensa y es, por tanto, un intelecto, y es feliz, como resulta del hecho de que su actividad le procura placer (*hedone*), y es incluso la más placentera que exista (*to hediston kai ariston*). Ahora bien, no puedo imaginar un placer sin deseo, evidentemente un deseo plenamente satisfecho, como es el deseo de sí mismo, o el deseo de hacer precisamente aquello que se está haciendo. Por lo tanto, creo que se pueda decir que el motor inmóvil es feliz, como lo son todos los dioses, porque se piensa así mismo, o sea, lo que hay de mejor en la entera realidad, y porque desea, es decir, ama, a sí mismo, poseyéndose

completamente. Por estas razones, él es un dios personal, en el sentido comúnmente atribuido a este término (Berti, 2005a, 747).

Con esta noción de primer motor, causa primera de todo el universo, alguno podría considerar que Aristóteles se está acercando al concepto de Dios, propio de las religiones monoteístas. A propósito de este motor inmóvil único es legítimo hablar de "Dios" y escribir este nombre con la inicial mayúscula, como cuando generalmente se habla de un único individuo, es decir, cuando se usa un nombre propio.

6. CONCLUSIONES

Aristóteles demuestra la existencia de una causa que, siendo la primera, es causa de todo.

En primer lugar, Aristóteles, en el *De caelo*, hace referencia a un tipo de realidad:

1. Que se sitúa más allá del último cielo, del así llamado cielo de las estrellas fijas,
2. Que inalterable e impasible, lleva la más noble y autosuficiente de las vidas durante toda la duración del mundo.

Y, además:

3. Que de ella dependen el existir y el vivir para las demás cosas,
4. Que no posee defecto alguno, ni carece de ninguna de las perfecciones propias de ella.

En segundo lugar, Aristóteles, en el libro Lambda de la *Metafísica*, demuestra la existencia de un principio:

1. Que tiene una actividad como la más perfecta para nosotros,
2. Que su actividad es placentera,
3. Que su actividad es entendimiento.

Y, por consiguiente:

4. Que le pertenece la vida: una vida perfecta y eterna.

Por todo eso, y por muchas cosas más, esta realidad es reconocida como aquello que los griegos llamaban "el dios" (ὁ θεός). En definitiva, Aristóteles establece la existencia de una realidad que, siendo principio y causa, esto es, causa primera, se constituye como causa primera de todo lo que existe, i.e., "la causa primera del universo".

7. REFERENCIAS

Obras de Aristóteles

Aristóteles (1996). *De caelo*. Candel, M. (Traduc.). Madrid: Gredos.

Aristóteles (2005). *De philosophia*. Vallejo Campos, A. (Traduc.). Madrid: Gredos.

Aristóteles (1982). *Metafísica de Aristóteles*. García Yebra, V. (Traduc.). Madrid: Gredos.

Aristóteles (1994). *Metafísica*. Calvo Martínez, T. (Traduc.). Madrid: Gredos.

Fuentes secundarias

Bastit, M. (2002). Les quatre causes de l'être selon la philosophie première d'Aristote. Louvain-la-Neuve: Editions Peeters.

Berti, E. (2004). Aristotele. Dalla Dialettica alla filosofia prima. Milano: Bompiani.

Berti, E. (2005a). "Il dio di Aristotele". Humanitas, 60, fasc 4: Dio e il divino nella filosofia greca, 732-750.

Berti, E. (2005b). "La teologia di Aristotele". In Nuovi studi aristotelici, II – Fisica, antropologia e metafisica. Brescia: Morcelliana, 381-393.

Berti, E. (2007). "Chi sono gli dèi?". In In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica. Roma-Bari: Laterza, 74-126.

Berti, E. (2020). Storicità e attualità di Aristotele, Roma: Studium.

Berti, E. - Rossitto, C. (1993). Aristotele. Il libro primo della «Metafisica». Roma-Bari: Laterza.

Bodéüs, R. (1992). Aristote et la théologie des vivants immortels. St Laurente, Québec: Editions Bellarmin.

Botter, B. (2005). Dio e Divino in Aristotele. Sankt Augustin: Academia Verlag.

Botter, B. (2011). Aristotele e i suoi dei. Un'interpretazione del III libro del De philosophia. Roma: Carocci.

García-Lorente, José Antonio (2013). “El objeto de la Metafísica de Aristóteles en el comentario de Tomás de Aquino a Epsilon 1”. Acta Philosophica, vol. 22, fasc. I, 73-87.

García-Lorente, José Antonio (2016). “La ciencia de los principios y de las causas primeras en el libro primero de la Metafísica”. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, vol. 33, nº 1, 11-31.

Guthrie, W.K.C. (1933). “The Development of Aristotle’s Theology, I”. The Classical Quarterly, 27, 162-171.

Laks, A. (2000). “Metaphysics Λ 7”. In Frede, M., Charles, D. (eds.), Aristotle’s Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum. Oxford: Oxford University Press, 207-243.

Moreau, J. (1939). L’âme du monde de Platon aux Stoiciens, Paris: Les Belles-Lettres.

Natali, C. (1974). Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica, L’Aquila: Japadre.

Ross, D. (1952). The Works of Aristotle translated into English, vol. XII, Selected Fragments, Oxford: Oxford University Press.

Von Arnim, H. (1931). Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles. Wien und Leipzig: Holder-Pichler-Tempsky.

Wilamowitz-Moellendorff, U. v. (1959). Der Glaube der Hellenen, vol. I. Darmstadt: Weidmann.

NATURALEZA, ÉTER Y MOTORES INMÓVILES EN EL *DE CAELO*

ÁNGEL MARTÍNEZ SÁNCHEZ
Universidad Católica de Murcia

1. INTRODUCCIÓN

Recientemente se ha reavivado una *vexata quaestio* del aristotelismo: la presencia o no de entes trascendentes causantes del movimiento de las esferas celestes. Esta tesis sostiene que, en el momento de la composición los libros I y II del *De caelo*, Aristóteles explica el movimiento de las esferas a través de la sola existencia del cuerpo primero, el éter, aquel que se mueve naturalmente en círculo. Sosteniendo que esto supone una contradicción con la doctrina de los motores inmóviles, se refuerza esta posición a través de una determinada interpretación de *De caelo*, I, 9 279 a 13-b 3, en la que la existencia de los motores sería negada.

Esta tesis ha sido defendida por especialistas como Arnim, Solmsen, Moreau, Guthrie y Ross, entre otros, trazando la trayectoria intelectual de Aristóteles en dos etapas fundamentales: una etapa en la que se explica el movimiento celeste desde causas inmanentes (ejemplificada en el *De philosophia* y el *De Caelo*) y otra etapa, abierta tras el descubrimiento de la imposibilidad de entes semovientes y la necesidad de los motores inmóviles (expresada en *Physica*, VIII y *Metaphysica*, XII).

Sin embargo, esta posición ha sido contrarrestada por autores como Berti, Natali, Botter y otros. Nuestra pretensión es la de posicionarnos argumentativamente dentro de esta segunda tradición interpretativa.

2. OBJETIVOS

- Mostrar la no contradicción entre la noción de movimiento natural y la existencia de causas externas eficientes del movimiento.
- Interpretar *De caelo* I 9 como un pasaje en el cual se afirma la existencia de los motores.

3. METODOLOGÍA

Se confrontarán los principales argumentos elaborados por las distintas familias exegéticas con respecto a la problemática propuesta, así como el análisis pormenorizado de los pasajes más polémicos.

4. RESULTADOS

Como ha advertido Barbara Botter, incluso aquellos que se han separado ulteriormente de las tesis defendidas por Werner Jaeger[90], el desafío planteado por él mismo ha resultado una fuente inagotable de estímulos para muchos de los grandes académicos que lo precedieron: el de trazar los hitos fundamentales de la evolución teológica de Aristóteles, desde el periodo Académico en adelante[91].

Como es harto conocido, uno de los primeros en oponerse a la presencia de motores trascendentes en el *De caelo*, tras la herencia jaegeriana, fue Hans Von Arnim, el cuál justificó su tesis sobre tres argumentos[92]:

a. La presunta incompatibilidad entre la existencia de motores inmóviles y la afirmación de que el éter, elemento constitutivo de las esferas supralunares, posee por naturaleza el movimiento circular[93].

---

[90] Jaeger (1923).

[91] Botter (2005), 119.

[92] Arnim(1931), 8-24. Vid. Oggioni (1939), 7-29.

[93] De caelo, I, 2, 269 1-3.

b. La expulsión de dos pasajes de la obra en la que el motor inmóvil es claramente mencionado: v.g. *De caelo*, II, 6, 288 a 27-288 b 7 y *De caelo*, IV, 3, 311 a 9 y ss.
c. La interpretación de *De caelo*, I, 9, 279 a 13-b 3, que, según él, supone la exclusión explícita del motor inmóvil.

Desde que las ideas de Arnim fueron publicadas, el interés por esta temática en particular, a saber, si en el momento de la elaboración del *De caelo* Aristóteles trabajaba ya con la idea más o menos madura de los motores inmóviles, no ha hecho más que aumentar, generando un intrincado *status quaestionis* en el que los autores se separan, a menudo, por diferencias ciertamente sutiles.

Tras la irrupción de los trabajos de Arnim, Guthrie negó la presunta incompatibilidad entre los elementos teóricos del *De caelo* y la doctrina canónica de los motores trascendentes, expuesta en *Metafísica* Λ[94]. Pues, según él, dado que la naturaleza del éter puede ser entendida como una potencia actualizada, la fuente interna de su movimiento no es aniquilada, sino meramente subordinada, por la presencia de un moviente externo. Al fin y al cabo, dicha potencia precisa de un principio que lo actualice[95].

Sin embargo, independientemente de haber disuelto la supuesta contradicción, Guthrie abraza la tesis evolutiva sosteniendo que en la estructura originaria del *De caelo* no debió haber rastro alguno de los motores. Así, los pocos pasajes que señalan a los mismos, sea implícita o explícitamente, han de ser interpretados como añadidos posteriores, tras los desarrollos expuestos en *Physica* VIII y *Metaphysica* Λ, que no merecieron una revisión global por parte de Aristóteles[96]. Esta sería la razón

[94] Guthrie (1933), 162-171; Guthrie (1971), xi-xxxvi.

[95] Guthrie (1971), xviii-xix.

[96] En realidad, Guthrie no sólo expulsa de la primera redacción del De caelo algunos pasajes internos del tratado, sino también toda referencia a la Physica. V.g.: Phys., I, 7-9, con respecto al papel de los opuestos en el orden del movimiento (De caelo, I, 3, 270 a 17); Phys., III, 4-8; VI, 7; VII, 10; VIII, 8, con respecto a la noción de infinito (De caelo, I, 7, 274 a 21; I, 5, 272 a 30; I, 6, 273 a 18; I, 7, 275 b 23); Phys., VI, 1-2, acerca de las magnitudes indivisibles (De caelo, III, 1, 299 a 10; III, 4, 303 a 23); Phys., III, 6, 207 a 8, acerca de la definición de completo (De caelo, II, 4, 286 b 20); De caelo, IV, 8, y la imposibilidad de un vacío separado

histórica de la extrañeza que ha generado este tratado, en el que los motores parecen ser excluidos, unas veces, mientras que otras, afirmados[97].

Por tanto, al final, la distancia entre Guthrie y Arnim no es grande. Ambos están de acuerdo en que en el momento de la redacción tanto del *De philosophia* como del *De caelo*, el joven Aristóteles se mueve en los límites de una explicación inmanente del movimiento celeste. La diferencia con Arnim consiste simplemente en que, en opinión de Guthrie, una vez Aristóteles descarta totalmente la posibilidad de entidades semovientes, lo cual sucedería en la época de *Physica* VIII, pero sabiendo que la doctrina del éter no resultaba contradictoria con los motores, introdujo los fragmentos que los mencionan explícitamente sin acometer la pertinente revisión del texto[98].

(De caelo, III, 6, 305 a 22); Phys., VII-VIII, y la imposibilidad del automovimiento (De caelo, IV, 3, 311 a 12). Vid. Guthrie (1971), xxviii-xxix.

[97] Fragmentos que, según Guthrie parecen negar la posibilidad de los motores son: De caelo, I, 9, 279 a 30 ss. (ya detectada por Simplicio); De caelo, II, 1, 284 a 18 ss. (en la crítica al alma del mundo platónica que ejerce constricción o necesidad violenta sobre la tendencia natural del movimiento de los cielos); De caelo, III, 2, 300 b 18 ss (en medio de la crítica aristotélica al postulado del caos pre-cósmico en el Timeo, 30 a); De caelo, II, 3, 286 a 9 (en el que parece indicarse que necesariamente el único acto de la divinidad es el movimiento eterno, lo cual parece excluir entes inmóviles); De caelo, IV, 2, 309 b 17 (en medio de la crítica a los atomistas: el vacío no puede ser causa primera de movimiento alguno). Vid. Guthrie (1971), xxi-xxiii.

Por su parte, aquellos fragmentos que implican de modo indirecto o mencionan explícitamente los motores son: De caelo, II, 6, 288 a 27-288 b 7 (en el que Aristóteles inserta la noción de motor inmóvil como un argumento auxiliar, propio de la filosofía primera, como un argumento más entre muchos de muy diversa índole, que vendrían a mostrar la necesidad de que el movimiento de las esferas celestes es necesariamente uniforme, donde uniforme significa ajeno a toda aceleración o deceleración); De caelo, IV, 3, 311 a 9 y ss. (que supone, según Guthrie, una coda añadida posteriormente por resultar refuerzos argumentativos innecesarios, pues se introducen cuando la tesis ya ha sido demostrada o defendida por otra vía, sin necesidad de alusión alguna a los motores). Estos pasajes, como se indicó más arriba, también son citados por Arnim. Sin embargo, Guthrie introduce un tercero: De caelo, I, 8, 277 b 9 en el que se defiende la unicidad del universo. Dada la semejanza entre este pasaje y lo dicho en Metaph., XII, 8, 1074 a 31 y ss. Guthrie advierte que probablemente este capítulo sería una especie de nota al pie a Lambda 8 y, por ende, un añadido posterior. Vid. Guthrie (1971), xxiii-xxv.

[98] Guthrie (1971), xxxvi. Cfr. xix-xx.

David Ross, por su parte, viene a subscribir la misma tesis que Guthrie en lo tocante a la incompatibilidad teórica entre el movimiento por naturaleza del éter y la doctrina de los motores trascendentes[99]. Sin embargo, reconociendo también un cierto desarrollo en la teología aristotélica, ésta es descrita desde otros presupuestos. Para Ross, en el momento de la composición del *De caelo*, Aristóteles se encuentra en un estadio en el que explica la causa del movimiento de los cuerpos supralunares a través de almas inmanentes, pero que, dicha posición, no encontraría su plenitud hasta la elaboración de la doctrina del moviente trascendente. En efecto, si todo movimiento es la actualización de una potencia, el recurso a las almas inmanentes resulta insuficiente: deja abierta la pregunta acerca de qué actualiza de modo primero dicha potencia. La evolución en el pensamiento de Aristóteles radicaría entonces en la toma de conciencia de que, si en orden a causar un movimiento, el moviente debe estar ya en el estado en el que se encuentra el término del movimiento, para ser movido, lo movido no debe estar aún en ese estado[100].

Finalmente, Fiedrich Solmsen, en su *Aristotle´s System of the Physical World*, de 1960, retoma, si bien desde otros presupuestos, el programa general defendido por Arnim. Para Solmsen, Aristóteles habría encontrado en la noción de naturaleza, tal y como es definida en el libro II de la *Physica* (*Phys.*, II, 1, 192 b 20-23), la función desempeñada por el alma del mundo platónica, en la medida en que es descrita como un principio inmanente de automovimiento (ἀρχὴ κινήσεως), posición plenamente operativa en el momento de la constitución de *De caelo* I. Así, decir que el éter es un cuerpo que se mueve naturalmente en círculo, es dotarlo de la capacidad de moverse de forma autónoma y sin necesidad de recurrir a causa externa alguna que explique su movimiento. Desde esta perspectiva, el desarrollo de las investigaciones en la *Physica*, que culminarían con *Physica* VIII, habría trazado un camino en el que: 1) la naturaleza es definida como principio de

[99] Ross (1936), 97.

[100] Tomando como pasajes clave De Caelo, II, 1, 284 a 27-28; De Caelo, II, 6, 288 a 27-289 a 8; y De caelo, II, 12, 292 a 18-292 b 30 para mostrar que la tesis que defiende Aristóteles es la de las almas inmanentes. Ross (1936), 97-99.

automovimiento; 2) se realiza un análisis del movimiento y sus especies, y 3) se concluye que es necesario un primer moviente y un primer movido, eliminando la posibilidad de la existencia de cuerpos semovientes. De tal modo que, los desarrollos anteriores de la noción de naturaleza se revelan como un primer acercamiento dotado de provisionalidad, suponiendo los posteriores, no una simple explicitación o despliegue teórico, sino una flagrante contradicción que supuso para Aristóteles forzoso «new begining»[101].

Con lo que, frente a Guthrie y Ross, Solmsen pone en duda que la doctrina del primer motor inmóvil suponga la plenitud de la investigación iniciada en *De caelo*. Más bien, la doctrina de los movimientos naturales de los elementos, como extensión de la idea según la cual los entes naturales poseen el origen del movimiento en ellos mismos, supuso algo así como un atropello con el que Aristóteles tuvo que lidiar[102].

5. DISCUSIÓN

5.1. Los defensores de la tesis de la continuidad.

Al otro lado de la balanza, hay quienes sostienen no encontrar un momento en el arco de la vida de Aristóteles en el que éste haya negado la existencia de entidades trascendentes y separadas. Según estos autores, no se detecta, en el desarrollo intelectual del Estagirita, algo así como un salto desde una teología inmanente a otra trascendente. Evidentemente, los esfuerzos de estos autores se han centrado en mostrar la presencia de entes trascendentes en la célebre tetrarquía conformada por *De philosophia*, *De caelo* I-II, *Physica* VIII y *Metaphysica* Λ. Así, el desarrollo interno del momento teológico de la filosofía aristotélica no ve su punto álgido en el descubrimiento de la necesidad de la trascendencia, sino más bien en el intento tenaz de que ésta sea rigurosamente descrita y justificada.

---

101 Solmsen (1960), 235.

102 Guthrie (1933), 162 ss.; Ross (1936), 98 ss.; Solmsen (1960), 241, n. 62.

Autores como Enrico Berti (1962), Carlo Natali (1974) o Barbara Botter (2005), entre otros, son aquellos que, quizás, con mayor peso, han nutrido está última familia exegética[103]. En general, los tres autores parten de una misma interpretación con respecto al problema central antes advertido: cuando Aristóteles señala que al éter le pertenece por naturaleza el movimiento circular, no se refiere a que él mismo sea el principio y causa de su propio movimiento, sino que él mismo es principio y causa de la trayectoria que le es propia[104]. O sea, que lo que es natural en él no es moverse, sino que, si se mueve, sea cual sea la causa, lo hará circularmente y no trazando, por ejemplo, trayectorias rectilíneas. De este modo, mostrarían, la no incompatibilidad de la doctrina del éter, expuesta en *De caelo* I, con la existencia de motores, entendidos como actos actualizantes del cuerpo primero.

El primero de la serie de autores que deseamos resaltar es el recientemente difunto Enrico Berti. En su célebre trabajo *La filosofía del primo Aristotele* afirma:

> Quando infatti Aristotele afferma che all´etere appartiene per natura il moto circolare (*De caelo*, I, 2, 268 b 11-270 a 12), intende attribuire alla natura dell´etere non la produzione del moto, ma la circolarità di esso, allo stesso modo che alla natura degli altri quattro elementi è attribuita la direzione rettilinea. È chiaro quindi che tale affermazione non implica affatto la dottrina dell´autonomia del movimiento, l´unica che potrebbe escludere il Motore immobile. Stabilito questo, viene meno lógicamente la necessità di espungere i passi in cui il Motore immobile è menzionato" (Berti, 1962, 388-389).

De entrada, el planteamiento es correcto pero, a mi entender, ciertamente insuficiente. En efecto, en *Physica*, B, 1, 182 b 35-193 a 1, Aristóteles explicita que el movimiento propio del fuego, el movimiento hacia arriba, que es algo que le pertenece a dicho sujeto *per se* (καθ᾽αὑτό), es «por naturaleza» (φύσει) o «según naturaleza» (κατὰ φύσιν), pero no «naturaleza» (φύσις). En otras palabras, que se hace referencia a la trayectoria que al fuego le es propia *qua* fuego, pero no se hace referencia directa al origen y causa del movimiento. No obstante, igualmente cierto es que la relación que Aristóteles introduce

[103] También, Falcon (2001) y Falcon (2005).

[104] Berti (1962), 389; Natali (1974), 138; Botter (2005), 145-146.

entre la naturaleza y lo que es por naturaleza es la misma que se da entre la causa y el efecto. Aquella trayectoria es propia de un ente natural, que lo es en la medida en que posee una naturaleza. Ésta última es la que determina el comportamiento por naturaleza de ese sujeto de movimiento en particular. No en vano, cuando Aristóteles prepara el camino para argumentar a favor del cuerpo primero en *De caelo* I 2, introduce la definición de naturaleza, en principio, de modo semejante a la usada en *Physica* II, 1, 192 b 20-23:

> De todos los cuerpos y magnitudes naturales decimos que son de por sí móviles con respecto al lugar; decimos, en efecto, que la naturaleza es el principio de su movimiento (Πάντα γὰρ τὰ φύσικὰ σώματα καὶ μεγέθη καθ᾽αὑτὰ κινητὰ λέγομεν εἶναι κατὰ τόπον. Τὴν γὰρ γύσιν κινήσεως ἀρχὴν εἶναι φαμεν αὐτοῖς). *De caelo*, I, 2, 268 b 14-16.

Y, acto seguido, al definir la noción de «cuerpo simple», Aristóteles añade:

> Llamo simples a todos los que tienen por naturaleza un principio de movimiento, como el fuego, la tierra y sus especies y elementos afines (λέγω δ᾽ἁπλᾶ μὲν ὅσα κινήσεως ἀρχὴν ἔχει κατὰ φύσιν, οἷον πῦρ καὶ τὰ τούτων εἴδη καὶ τὰ συγγενῆ τούτοις). *De caelo*, I, 2, 268 b 26-29.

Por tanto, si bien el movimiento hacia arriba, el movimiento hacia abajo o el movimiento en círculo, son movimientos que pertenecen por naturaleza al fuego, a la tierra y al éter, eso se debe a que sus sujetos de movimiento, el fuego, la tierra y el éter *qua* cuerpos simples, poseen una naturaleza o principio de movimiento. Por tanto, si bien la afirmación de Berti es correcta, me parece que no resuelve por sí sola la cuestión.

No obstante, este planteamiento general abierto por Berti ha sido desarrollado por otros autores, más centrados en la problemática en cuestión. En concreto, Carlo Natali, en su *Cosmo e divinità* (1974), ha intentado desarrollar la tesis esbozada por Berti, usando como argumento subsidiario, que justifique que la noción de naturaleza aplicada a los cuerpos simples no implica que éstos estén dotados de automovimiento, la doctrina de los lugares propios[105].

---

[105] Natali (1974), 138-139.

Para Natali, la contradicción entre la causalidad del éter y aquella del motor inmóvil es sólo aparente, pues, la primera, supone una explicación de orden físico, la segunda, de la filosofía primera. Según esto, ambas explicaciones ni se contradicen ni son inconmensurables.

La noción de movimiento natural de los elementos está ligada a la noción de lugar propio. Los cuerpos tienen un movimiento por naturaleza en relación a (por causa de) su tendencia a retornar a su lugar propio, si nada lo impide. El lugar propio, entonces, explica la orientación teleológica del movimiento en la medida en que el lugar natural de cada elemento supone su «hacia donde» y, por tanto, su fin, su término, el lugar en el que movimiento se detiene. O sea, en la medida en que este punto, en el que el elemento alcanza la quietud, supone el *télos* y el criterio para establecer su dirección vectorial, Aristóteles encuentra la causa por la que los cuerpos simples se mueven de un cierto modo. Sin duda, es a esto a lo que se refiere cuando se habla de la δύναμις del lugar en *Physica*, IV, 1, 208 b 11[106]. Por eso puede decirse que todos elementos tienen como fin (*vel* movimiento natural), ocupar su lugar propio y, por eso, cada elemento poseerá un lugar propio numéricamente diverso[107].

Esto es acorde con lo expresado por Aristóteles e *Physica*, IV, 5 212 b 30-33. Allí, Aristóteles describe que cada elemento está dispuesto en coronas esféricas consecutivas y en contacto no forzado (sino de continuidad): primero la tierra, luego el agua, el aire y el fuego. Únicamente de forma forzada, una parte de estas coronas esféricas es removida de su corona, por un agente externo. Entre sí, las diversas coronas son recíprocamente activas y pasivas, afectándose por contacto, permitiendo a un elemento recibir la forma del otro y a otro a actuar sobre el primero transmitiéndole la propia forma[108]. El lugar de una corona esférica, constituyendo el límite de la corona esférica contigua, supone la razón

[106] Vid. Berti (2014), 59. Sed contra: Quarantotto (2017), 257-258.

[107] De Caelo, 1, 8, 277 b 2-26. Vid. De caelo, III, 3, 310 b 16-26; 311 a 9-12.

[108] Relación descrita en términos de materia/forma y potencia/acto. El cuerpo que hace de forma, v.g. el aire, limita aquel que le hace de materia, el agua. De este modo pueden actuar recíprocamente entre sí: el agua es aire en potencia y el aire es aire en acto o, de manera inversa, el aire es agua en potencia y el agua es agua en acto: Phys., IV, 5, 213 a 9-10.

por la que, alcanzado el lugar, el cuerpo simple entra en parada (ya no puede seguir ascendiendo o descendiendo).

El caso es que, ésta es la razón por la que se dice que, así como los cuatro elementos se mueven con movimiento natural, sin necesidad de otros motores, hacía su lugar natural, así el éter se mueve naturalmente en círculo sin necesidad de otros motores.

Sin embargo, este argumento por analogía no resulta válido. En lo que refiere a la relación de cada elemento con su lugar, existe una diferencia entre el éter y el resto de los elementos: los cuerpos simples sublunares se mueven naturalmente (hacía su lugar propio), sólo cuando, por otras causas, están fuera de dicho lugar, pero, una vez en su lugar propio, entran en reposo. Sin embargo, en el caso del éter, la locución «movimiento natural» no puede poseer el mismo significado, pues el éter siempre permanece en su lugar propio y allí se mueve naturalmente, justo al contrario que los otros cuatro elementos[109].

El concepto de movimiento natural del éter está ligado a su eternidad (*De caelo*, I, 4), siéndole natural el movimiento circular. De este modo, se alcanza la necesidad de un elemento que le sea natural el trazar como única trayectoria posible e movimiento circular, el único que de moverse puede hacerlo sin constricción, y sin dejar abierta la posibilidad de que el movimiento celeste cese en algún momento[110].

Por tanto, la doctrina de los lugares no explica por sí sola por qué el éter se mueve. Si bien, en general, subscribo lo dicho por Natali, deseo añadir un nuevo argumento que aparece implícito en *Physica*, IV, 5 y explícito en *Physica*, VIII, 4 y que anula toda posibilidad de que el éter vea en sí mismo la causa de su moverse.

En el pasaje antes mencionado (*Physica*, IV, 5 212 b 30-33), queda implícita la razón por la que cualesquiera de los cuerpos simples permanecen por naturaleza en su lugar propio (ἐν τῷ οἰκείνῳ τόπῳ), o sea, por qué la disposición del universo sublunar en esferas sucesivas y en

---

[109] Vid. Natali, 1974, p. 139; De caelo, I, 9, 279 b 1-3

[110] Tesis que resulta compatible con una lectura apropiada de De caelo, II, 1, 284 a 11-35 y de De caelo, II, 3, 286 a 7-12.

contacto resulta estable. Si cada esfera (de fuego, de aire, etc.) puede actuar sobre otra por contacto, siendo una activa y la otra pasiva, cada una de ellas con respecto a sí misma, constituye un cuerpo continuo y homogéneo, cuyas partes (homeomeras) son recíprocamente impasibles. En otras palabras, que una parte de la esfera de fuego es impasible con respecto a otra parte de la esfera de fuego. La acción y la pasión de una corona con otra, así como la impasibilidad recíproca entre las partes de una esfera considerada en sí misma, es la razón por la que un cuerpo simple, una vez alcanza su lugar, entra en parada: está en parada por formar parte íntegra de un entero, de un cuerpo continuo y homogéneo cuyas partes son recíprocamente impasibles entre sí. En otras palabras: dentro de un continuo homeomero, no hay un cuerpo que actualice otro cuerpo (motor) ni un cuerpo que padezca la acción de otro cuerpo (movido). Imposibilitada la distinción moviente/movido, resulta imposible que el cuerpo de la esfera se mueva y, por tanto, se encuentra en total quietud. Ésta tesis, que en el fondo queda aquí implícita, es explícitamente enunciada por Aristóteles en *Physica*, VIII, 4:

> Además, ¿cómo es posible que algo continuo y naturalmente unido se mueva a sí mismo? Porque en tanto que no es por contacto por lo que es uno y continuo, es impasible; sólo en tanto que está dividido, una parte suya es por naturaleza activa y otra pasiva. Por lo tanto, ninguna de las cosas que ahora estamos considerando se mueve a sí misma (pues están naturalmente unidas), ni alguno otra cosa que sea continuo, sino que en cada caso el moviente tiene que diferenciarse de lo movido, como hemos visto que ocurre en las cosas inanimadas cuando algo animada las mueve. *Phys.*, VIII, 4, 255 a 12-18.

Por ello, bien sea por el hecho de que el éter se encuentra siempre en su lugar propio, bien sea porque las esferas supralunares constituyen cuerpos continuos, es imposible que Aristóteles conciba que éstas se mueven a sí mismas, sin necesidad de agente activo externo alguno. De este modo, no podemos sino estar con Natali cuando afirma:

> Así, la naturalidad del movimiento celeste debe ser ligada a la doctrina expuesta en la Metafísica (*Metaph.,* Λ, 7, 1072 b 4-13), según la cual, la única potencia del primer cielo es la de moverse circularmente. Aquí, el concepto de movimiento, el de materia y el de potencia coinciden en la determinación de una substancia, cuya naturaleza es la de moverse en círculo; tal substancia a través de esta característica resulta

> heterogénea y diversa a las demás, y, no poseyendo otra potencialidad, se mueve sin esfuerzo, es perpetua y eterna. Natali (1974), 139.

Con ello, a nuestro entender, queda salvada la presunta incompatibilidad entre la doctrina del éter con la de los motores y, por tanto, que no hay razón alguna que justifique considerar como añadidos tardíos aquellos fragmentos en los que los motores son explícitamente mencionados. El resto de sus esfuerzos se ha centrado en interpretar *De caelo*, I, 9, 279 a 13-b 3 como un pasaje que, lejos de negar los motores, los afirma.

5. 2. «Las cosas de allá». *De caelo* I 9, 278 b 24-279 a 18.

De caelo, I, 9 es, sin duda, uno de los fragmentos más polémicos en toda esta discusión. No resulta extraño pues, el modo concreto en el que éste sea interpretado puede suponer bien la eliminación explícita de los motores, como causa del movimiento de las esferas de éter, bien su afirmación. Partidario de la primera interpretación fue el ya citado Von Arnim, que comenta el pasaje como refuerzo clave en su argumentación general, dirigida a resaltar la incompatibilidad teórica de la doctrina de los movimientos naturales con la necesidad de causas trascendentes del movimiento de las esferas y, por tanto, a la afirmación de la autonomía del movimiento del éter tanto en el *De Philosophia* como en el *De Caelo*[111].

El pasaje, en cuestión se presenta a modo de coda tras la delimitación de los diversos sentidos de cielo, en orden a argumentar la imposibilidad de que existan otros cuerpos fuera del cielo y, por ende, a la necesaria unicidad del mismo. El cielo, moviéndose circularmente, no puede cambiar de lugar, siendo él mismo el lugar de todos los cuerpos, no existiendo cuerpo alguno fuera de él, ni movimiento, ni vacío, ni tiempo alguno[112]. Acto seguido, Aristóteles afirma:

> i. "Por eso las cosas de allá (τὰκεῖ) no están por naturaleza en un lugar, ni el tiempo las hace envejecer, ni hay cambio alguno en ninguna de las cosas situadas sobre la traslación más externa (τῶν ὑπὲρ τὴν ἐξωτάτω

[111] Arnim (1931), 8-24.

[112] De caelo, I, 9, 278 b 24-279 a 18.

τεταγμένων φοράν), son que, llevando, inalterables e impasibles, la más noble y autosuficiente de las vidas (τὴν ἀρίστην ἔχοντα ζωὴν καὶ τὴν αὐταρκεστάτην), existen toda la duración del mundo (τὸν ἅπαντα αἰῶνα)" (*De caelo*, I, 9, 279 a 18-22.).

Tanto Berti como Natali creen ver aquí una afirmación explícita del primero motor inmóvil. Barbara Botter, por su parte, ha pretendido relajar las pretensiones de estos comentadores y evitar que se infiera una afirmación explícita del primer motor inmóvil, bajo dos presupuestos: 1) que el término τἀκεῖ es un neutro plural[113]; y, 2) que, en su opinión, el fragmento opera como el condicional hipotético del tercer pasaje, tras el paréntesis que supone el segundo. Dicho planteamiento hipotético debería poder expresarse en los siguientes términos: si existen entes inalterables e impasibles, en grado de tener vida óptima y autosuficiente (primer pasaje), entonces aquella vida es causa del ser y del vivir para cada uno (tercer pasaje)[114].

Por mi parte, pareciéndome pertinente la idea del planteamiento hipotético, pero teniendo en cuenta que en el *De caelo* está ya claramente operante la doctrina de la multiplicidad de las esferas homeocéntricas (*De Caelo* II 12), y en la medida en que los motores son incorpóreos, Aristóteles puede estar haciendo referencia, si bien en general, a la totalidad de estos. Pues, no estando ninguno situados espacio temporalmente, puede decirse que todos están fuera del cielo. En mi opinión, pese al planteamiento hipotético, me parece evidente que Aristóteles deja deliberadamente abierta la posible existencia de una pluralidad de entes incorpóreos.

Dentro de este fragmento, la expresión «τῶν ὑπὲρ τὴν ἐξωτάτω τεταγμένων φοράν» ha tenido dos grandes tradiciones de traducción: los que indican que «ὑπὲρ» ha de ser traducido por «sobre» y los que indican que el sentido viene a expresar la idea de lo que está «más allá de»[115]. Evidentemente, aquellos que eligen el adverbio de lugar son

---

113 Nótese que la forma singular (ἐκεῖ) es la usada para el primer motor en la Physica: "ἐκεῖ ἄρα τὸ κινοῦν"; Phys., VIII, 10, 267 b 9

114 Botter (2005), 148-149.

115 Moreau (1965) traduce «des êtres disposés sur la translation la plus extérieure». Tricot (1949), p. 45, «au-dessus de». Guthrie (1939): «beyond the uttermost motion». Longo (1961): «nessuno degli enti visti al di là dell´orbita più esterna». Alberto Jori (1999), probablemente

aquellos que ya han decidido con anterioridad que el fragmento tiene como sujeto a la esfera de las estrellas fijas. Sin embargo, la traducción por «más allá» me parece más fiel al sentido general del texto. Como Carlo Natali ha puesto de relevancia, el uso de los adverbios de lugar y tiempo en este pasaje, no implica que se haga referencia a un sujeto físico, sencillamente es el uso adverbial que Aristóteles se ve obligado a usar porque no encuentra otras palabras en el lenguaje humano para hablar de estos asuntos[116]. Al fin y al cabo, es muy difícil hablar del lugar de lo que, por incorpóreo, no puede ocupar lugar alguno.

> ii. "(Y por cierto que este nombre fue divinamente articulado por los antiguos. Pues el límite que abarca el tiempo de la vida de cada uno (τὸ γὰρ τέλος τὸ περιέχον τὸν τῆς ἑκάστου ζωῆς χρόνον), fuera del cual no hay por naturaleza nada más, ha sido llamado «duración» de cada uno (αἰὼν ἑκαστου). Por la misma razón, el límite de todo el cielo (τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος) y el que abarca todo el tiempo y toda su infinitud es su duración (τὴν ἀπειρίαν περέχον τέλος αἰῶν ἐστιν), que ha tomado dicha denominación del hecho de «existir siempre» (αἰεὶ εἶναι), inmortal y divino (ἀθάνατος καὶ θεῖος))" (*De caelo*, I, 9, 279 a 22-28).

Como antes apuntábamos el segundo fragmento está unido al cuarto, de tal modo que el tercero ha de ser interpretado a modo de paréntesis. En efecto, Aristóteles hace un pequeño *excursus* para ilustrar el significado del término αἰὼν, término que hace referencia al segmento temporal y limitado, dentro de cuyos límites se despliega la vida de un individuo. De este modo, no habría que interpretar la expresión «τέλος τοῦ παντὸς οὐρανοῦ» como teniendo como referente a la esfera de las estrellas fijas, sino al periodo o duración misma que comprende la vida del cielo. Decimos esto porque se dice «abarca todo el tiempo» pero la esfera es un ente en el tiempo, pues corpórea. Una vez más, Aristóteles estaría usando una analogía con la duración del a vida humana, como indican Berti y Botter, para poner de relevancia la dificultad de hablar de duración o límite temporal de una realidad eterna atemporal[117]. Al fin y al cabo, el término αἰὼν parece implicar una duración limitada, pero los

---

traduciendo ad litteram a Moreau: «nessuno degli enti posti sulla traslazione pie esterna». Reeve (2020): «The things that are stationed above the outermost spatial movement».

[116] Natali (1974), 145-146.

[117] Berti (1962), 390; Botter (2005), 150-151.

entes trascendentes no son entes en el tiempo. Aristóteles, como a lo largo de todo el pasaje, se ve forzado a retorcer el lenguaje para hablar de las realidades τἀκεῖ.

> iii. De allí es de donde dependen el existir y el vivir para las demás cosas, más claramente para unas, misteriosamente para otras (Ὅθεν καὶ τοῖς ἄλλοις ἐξήρτηται, τοῖς μὲν ἀκριβέστερον τοῖς δ΄ἀμαυρῶς, τὸ εἶναι τε καὶ ζῆν). (*De caelo*, I, 9, 279 a 28-30).

Término del pasaje con carácter conclusivo: de allí (ὅθεν), de esas realidades trascendentes referidas en el primer fragmento, dependen el existir y el vivir de cada cosa, bien sea como causa próxima o remota[118]. A mi entender, la existencia de entes trascendentes causantes del movimiento es claramente afirmada.

6. CONCLUSIONES

Teniendo lo dicho en cuenta, podemos concluir a modo de síntesis:

1. Que no hay razones suficientes para advertir una contradicción entre la doctrina del movimiento natural del éter y la necesidad de los motores.
2. Que más bien, lo que resulta contradictorio es la afirmación de que las esferas de éter son semovientes.
3. Que, por tanto, la exclusión de determinados pasajes del *De caelo* queda injustificada.
4. Que, además, la lectura de *De caelo* I 9, 278 b 24-279 a 18 implica una la afirmación explícita de un tipo de entes trascendentes causantes del movimiento.

Por tanto, a mi entender, independientemente de la posible y probable evolución interna de las tesis defendidas por Aristóteles, la exclusión de la doctrina de los motores inmóviles del *De caelo* resulta insuficientemente justificada.

---

[118] Barbara Botter hace aquí notar la ligazón existente entre «ζῆν», en el segundo fragmento, y «ζωὴν», en el cuarto, así como las resonancias del término «ἐξήρτηται» con el «ἠρτηται» de Metaph. Λ 7, 1072 b 14. Vid. Botter (2005), 151.

7. REFERENCIAS

FUENTES PRIMARIAS

Aristote (1949). Traité du Ciel. Tricot, J. (trad.). Vrin.

Aristotele (1961). Il Cielo. Longo, O., (trad.). Laterza.

Aristotele (1999). Il cielo. Jori, A. (trad.). Rusconi libri.

Aristotele (2019). Fisica. Radice, R (ed.). Bompiani.

Aristóteles (1982). Metafísica de Aristóteles. García Yebra, A. (traduc.). Gredos.

Aristóteles (1994). Metafísica. Calvo Martínez, T. (traduc.). Gredos.

Aristóteles (1996). Acerca del cielo. Meteorológicos. Candel, M. (traduc.). Gredos.

Aristóteles (2005). De philosophia. Vallejo Campos, A. (traduc.). Gredos.

Platón (2012). Timeo. Serrano Vantarín, R. y Díaz de Cerio Díez, M (trad.). Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

FUENTES SECUNDARIAS Y COMENTARIOS

Arnim, H. V. (1931). Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles, Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische klasse, Sitzungsberichte.

Berti, E. (1962). La filosofia del primo Aristotele, Pubblicazioni della facoltà di lettere e filosofia, vol. XXXVIII, Università di Padova, Cedam.

Berti, Enrico (2014). "Il luogo dei corpi secondo Aristotele", en Locus et Spatium, XIV Colloqui Internazionale Roma, 3-5 gennaio 2013, Leo S. Olschki editore, 43-61.

Botter, B. (2005). Dio e divino in Aristotele, Academia Verlag.

Falcon, A. (2001). Corpi e movimenti. Il De caelo di Aristotele e la sua fortuna nel mondo antico. Bibliopolis.

Falcon, A. (2005). Aristotle and the science of nature, Cambridge University Press.

Guthrie, W. K. C. (1933). "The development of Aristotle´s theology", The Classical Quarterly, 27, 3/4, pp. 162-171.

Guthrie, W. K. C. (1971). On the heavens, William Heinemann LTD.

Jaeger, W. (1923). Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Weidmannsche Buchhandlung.

Moraux, P. (1965). Du ciel, Les Belles lettres.

Natali, C. (1974). Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica, L. U. Japadre Editore.

Oggioni, E. (1939). La filosofia prima di Aristotele, Vita e pensiero.

Quarantotto, D. (2017). L´universo senza spazio. Aristotele e la teoria del luogo. Bibliopolis.

Reeve, C. D. C. (2020). Aristotle. De caelo. Hackett Publishing Company.

Ross, W. D. (1936). Aristotle´s Physics, Clarendon Press.

Simplicius (2014). On Aristotle On the Heavens 1.5-9. Hankinson, R. J. (trad.). Bloomsbury.

Solmsen, F. (1960). Aristotle´s System of the Physical World. A comparison with his predecessors. Cornell University Press.

EL "SÍ" Y EL "NO" DE IBN ʿARABĪ A AVERROES: UN PROFUNDO "SÍ" DE AMOR

DAVID FERNÁNDEZ NAVAS
Universidad Complutense de Madrid

1. INTRODUCCIÓN

Cuenta Ibn ʿArabī (m. 1240-638 H), en *Las Iluminaciones de la Meca* (*al-Futūḥāt al-Makkiyya*) que, siendo muy joven, antes de tener siquiera vello facial, su padre le presentó al más célebre filósofo de al-Ándalus, el cordobés Ibn Rušd (Averroes), quien había expresado un firme deseo de conocerle en persona:

> Cierto día, en Córdoba, entré a casa de Abulgualid Averroes, cadí de la ciudad, que había mostrado deseos de conocerme personalmente, porque le había maravillado mucho lo que había oído decir de mí, esto es, las noticias que le habían llegado de las revelaciones que Dios me había comunicado en mi retiro espiritual; por eso mi padre, que era uno de sus íntimos amigos, me envió a su casa con el pretexto de cierto encargo, sólo para dar así ocasión a que Averroes pudiese conversar conmigo. Era yo a la sazón un muchacho imberbe. Así que hube entrado, levantóse del lugar en que estaba y, dirigiéndose hacia mí con grandes muestras de cariño y consideración, me abrazó y me dijo: "Sí". Yo le respondí: "Sí". Esta respuesta aumentó su alegría, al ver que yo le había comprendido; pero dándome yo, a seguida, cuenta de la causa de su alegría, añadí: "No". Entonces Averroes se entristeció, demudóse su color, y comenzando a dudar de la verdad de su propia doctrina, me preguntó: "¿Cómo, pues, encontráis vosotros resuelto el problema, mediante la iluminación y la inspiración divina? ¿Es acaso lo mismo que a nosotros nos enseña el razonamiento?". Yo le respondí: "Sí y no. Entre el sí y el no, salen volando de sus materias los espíritus y de sus cuerpos las cervices". Palideció Averroes, sobrecogido de terror, y sentándose comenzó a dar muestras de estupor como si hubiese penetrado en el sentido de mis alusiones[119]. (Asín Palacios, 1931, pp. 39-40)

[119] Para la versión árabe, véase: Ibn al-ʿArabī, 2017, vol. I, p. 477.

Este enigmático episodio que Miguel Asín Palacios tradujo al castellano en *El islam cristianizado* (1931), ha sido objeto de variadas interpretaciones. Henry Corbin, en *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabî* (1969), apunta que uno de los sobrenombres del místico murciano fue "Hijo de Platón" (Ibn Aflatūn) y reivindica el valor simbólico del encuentro, de tal modo que pareciera una discusión en torno al intelecto agente, en la que Averroes asumió una posición aristotélica e Ibn ʿArabī, una neoplatónica (1993, pp. 33-34, 56-58). El investigador francés insiste además a lo largo de todo el libro la idea de Ibn ʿArabī como un defensor de la primacía del conocimiento esotérico sobre el exotérico. Dicha imagen merece sin embargo ser puesta entre paréntesis. Franz Rosenthal, en 1988, aclaró que el apodo de "Hijo de Platón" fue introducido en la academia occidental de la mano de Asín Palacios, sin cita alguna, y asumido después de forma acrítica, por autores como Titus Burckhardt o el mismo Corbin (p. 4). Por otro lado, investigadores como Michel Chodkiewicz o William C. Chittick defienden desde hace décadas que la obra akbarí no tiene más centro que la misma tradición musulmana (Chittick, 1989; Chodkiewickz, 1993). Desde ahí se desplegaría su cosmovisión y no desde una polémica entre filósofos griegos. Chodkiewickz, a partir del análisis del capítulo donde se recoge el diálogo, concluye que Ibn ʿArabī y Averroes hablaban sobre el problema de la resurrección de los cuerpos (Addas, 2021, p. 42). Chittick por su parte, lo usa como herramienta mediante la que explicar la noción akbarí de *wuǧūd,* que traduce como ser/existencia (1998). Muy cerca de dicho enfoque, el español Fernando Mora, en el más reciente *Ibn ʿArabī: vida y enseñanzas del gran místico andalusí* (2012), reivindica el valor "alusivo" del texto y apunta a cómo incide en un aspecto esencial de la doctrina del maestro andalusí: la combinación de afirmación y negación, de conocimiento iluminativo o inspirado y conocimiento intelectual[120].

[120] Escribe Mora: "El conciso intercambio de palabras que el imberbe Muḥyīddīn mantiene con el filósofo más prestigioso de la época no sólo recuerda a un mondo Zen, sino que también incide, muy posiblemente, en un aspecto esencial de su doctrina, esto es, la posibilidad de asignar o no atributos a Dios o, dicho de otro modo, ¿es posible aplicarle cualidades positivas como luz, amor, bondad, etcétera, o tal vez el medio idóneo para alcanzar el conocimiento de Dios es la negación de cualquier atributo que pueda limitarlo? ¿O quizá sólo

2. OBJETIVOS

Por nuestra parte, no pretendemos —ni tampoco podríamos, por razones de espacio— entrar en la compleja cuestión de la relación histórica —y/o acaso trans-histórica— del pensamiento de Ibn ʿArabī con tradiciones no musulmanas, como la filosofía griega, la sabiduría persa o el hermetismo. Nos limitaremos a interpretar el encuentro desde la referencia que domina explícitamente la escritura del maestro andalusí: el Corán y los hadices. Hay en este proceder algo de cortesía hermenéutica, un modo de tomar muy en serio la letra y forma. Cuentan que una vez, unos alfaquíes trataron de quemar los escritos del Šayḫ pero se encontraron con un enorme problema (Chodkiewicz, 1993, p. 20). En cada página había citas coránicas y de la tradición profética, de tal modo que era imposible quemar una sola hoja sin quemar también la Palabra divina. Y ese es justamente uno de los problemas que enfrenta el académico, no familiarizado con las fuentes islámicas, cuando se acerca a los textos de Ibn ʿArabī: la constante referencia —primero explícita y después radical e implícita— a la palabra revelada. Resulta prácticamente imposible leer al Šayḫ sin sumergirse simultáneamente en el Corán y los hadices. Nuestro objetivo, por tanto, es interpretar el encuentro con Averroes desde el mismo seno de la tradición musulmana, desde el mismo centro sobre el que orbitan los textos del maestro andalusí. Ello permitirá mostrar cómo Corbin sí acierta al reivindicar la importancia del episodio, pero no tanto al insistir en la primacía de lo esotérico[121]. Según veremos, la respuesta del "sí" y el "no" encierra un *sí profundo* que no implica superioridad de una dimensión sobre otra y constituye el mismo eje de la doctrina de Ibn ʿArabī, en el sentido indicado por Chittick y Mora. Un *sí profundo* que aquí denominaremos amor

podemos llegar a vislumbrarlo combinando afirmación y negación, inmanencia y trascendencia, semejanza e incomparabilidad? Por último, la dramática mención de que las cabezas se separan de sus cervices, nos advierte de que, en ese delicado ejercicio de combinación entre negación y afirmación, entre trascendencia e inmanencia, uno se arriesga a perder la propia cabeza a manos de quienes ejercen una mal entendida y recalcitrante ortodoxia religiosa (2011, pp 33-34). Sobre el valor y función de las "alusiones" (išāra) en el sufismo, véase: Beneito (2005 pp. 30 y ss).

[121] Sobre la insistencia de Corbin en primar lo esotérico, véase: Fernández Navas (2020; 2021).

binocular122, en cuanto afirmación simultánea de dimensiones aparentemente enfrentadas, servicio constante hacia un Amado cuya ambivalente naturaleza exige un servicio de dinámica atención y abandono del interés egoico por parte del amante.

3. METODOLOGÍA

Nuestro discurso se articulará en cinco pasos. En primer lugar, acudiremos a algunos pasajes coránicos y dichos proféticos que cabe considerar como la base donde se asienta el discurso del maestro andalusí. Segundo, explicaremos el significado de dos términos que juegan un papel fundamental en su doctrina: incomparabilidad (*tanzīh*) y similaridad (*tašbīh*). Tercero, trataremos la función central del corazón (*qalb*) en la epistemología akbarí. Cuarto, comentaremos un pasaje poco atendido por la crítica, una reflexión acerca de la conjunción copulativa "y" (*waw*), que aparece en el **capítulo 178** de *Futūḥāt,* dedicado al conocimiento de sabor de la morada del amor (*fī maʿrifat maqām al-maḥabba*), donde se aprecia el compromiso amoroso binocular de nuestro autor.

4. RESULTADOS

Por último, nos ocuparemos del hombre perfecto (*insān al-kāmil*), como modelo akbarí para la plena realización del ser humano y de la importancia del sí y el no como sí amoroso profundo, análogo al sí Omni-Compasivo de Dios como *al-Raḥmān*.

5. DISCUSIÓN

El Corán y los hadices

A lo largo del Corán y los hadices encontramos una constante apelación a practicar una mirada binocular, una consideración simultánea de polos opuestos, contemplación ambivalente de Dios, del Ser, del ser

[122] Con «amor binocular» transformamos la expresión de W. C. Chittick, "seeing with two eyes" (1989, pp.356 y ss).

humano, del conocimiento, del amor... Una tarea que por momentos se antoja imposible y que, cuanto menos, exige una suspensión de las categorías y restricciones características de la conciencia ordinaria.

Con relación a Su presencia, Dios es descrito como el Oculto (*al-Bāṭin*) y el Manifiesto (*al-Ẓāhir*). Para Ibn ʿArabī, el Oculto es un modo de señalar Su carácter invisible, de principio de unidad (*tawḥīd*) de lo real, trascendente e incognoscible. Mientras que el Manifiesto apunta a Dios como principio de manifestación que se revela de modo infinito e incesante a los seres humanos, pues ninguna de las teofanías podría agotar *Su Realidad (Ḥaqq). En la azora de El Hierro (al-Ḥadīd), ambas dimensiones son simultáneamente afirmadas: "Él es el Principio y el Fin, el Visible [al-Ẓāhir] y el Escondido [al-Bāṭin]. Es omnisciente" (C. 57:3).*

A nivel ontológico, de un lado, nos encontramos con la perspectiva de la Unidad (*tawḥīd*): solo Dios verdaderamente es, el único Real, la única verdad, pura Ipseidad.... Mientras que, de otro, puede advertirse una perspectiva de la Multiplicidad, o lógica de dualitud, según la cual Dios es presentado en sus relaciones con lo creado: Dios como creador del universo, Dios como amante de los seres humanos (y los seres humanos como amantes de Dios). *En la declaración de fe musulmana, la šahāda, aparece ya está ambivalencia. El fiel ha de proclamar: "No hay más dios que Dios y Muhammad es Su enviado". Unidad y multiplicidad, ocultación y manifestación, se dan así conjuntamente, han de ser simultáneamente afirmadas.*

*La manifestación de lo divino puede vislumbrarse como nacida de un impulso amoroso. En el Corán, Dios, como El Omni-Compasivo (al-Raḥmān), regala Su amor a las criaturas de modo incondicional y sin restricciones. Les regala la existencia y las asiste en todo momento. A todas y cada y cada una. Sin esperar nada a cambio. Este amor incondicional se combina con Su amor condicionado. Dios, como El Omni-Misericordioso (al-Raḥīm), dirige Su amor solamente a los seres humanos que Lo aman voluntariamente, aquellos que buscan ascender hacia Él y cumplir Su deseo. Según una tradición profética, de gran relevancia para el sufismo y para Ibn ʿArabī en particular, Dios creó el mundo para ser conocido: "*Yo era un Tesoro Oculto y quise darme

a conocer. Así que he creado a las criaturas para que se me conozca" (Ibn ʿArabī, 2012, p. 80).

El ser humano ama también a Dios de dos maneras. Voluntariamente, cuando cumple Su deseo de ser amado: "Dios suscitará una gente a la cual Él amará y de la cual será amado» (C. 5:54). Y de modo involuntario, como criatura, pues el simple hecho de existir supone obedecer a Su mandato divino existenciador, la orden "¡Sé!" mediante la que hizo pasar lo no-existente a la existencia: "¿Es que Quien ha creado los cielos y la tierra no será capaz de crear semejantes a ellos? ¡Claro que sí! Él es el Creador de todo, el Omnisciente. Su orden, cuando quiere algo, le dice tan sólo: "¡Sé!" Y es" (C. 3□:81-82); "¿No has visto que los seres del cielo y de la tierra, así como los pájaros que vuelan en bandadas, celebran la Gloria de Dios? Todos saben la oración de gracias y Su acto de glorificación" (C. 24:41).

El carácter creado del ser humano jugará un papel esencial en el Libro. De un lado, implica cierta dimensión de hundimiento. Las referencias al hombre como siervo (ʿabd) son continuas. Se llama a reconocer el estado de necesidad y la condición mortal que implica tener cuerpo — ğasad— (C. 21:8) y a humillarse a Dios como Creador, inclinar las cervices (ʾaʿnuq), a diferencia de aquellos soberbios que mantienen el cuello extendido desde una pretendida autosuficiencia o independencia (C. 14:4; C. 70:3□). En este sentido, es interesante recordar que islam significa sometimiento. Sin embargo, de otro lado, la revelación recalca la máxima dignidad del ser humano, su máxima altura. Si el cuerpo es signo de mortalidad y dependencia, El Corán afirma que el Omni-Compasivo ha insuflado Su espíritu (*rūḥ*) en los corazones de los seres humanos (C. 58:22). Y al haberlos hecho a Su imagen y semejanza, les confía la función de representantes divinos, Vicerregentes (*ḫalīfa*) de Dios en la tierra (C. 2:30; C. 6:165; C. 7:69; C. 7:74; C. 10:14; C. 10:73; C. 27:62; C. 35:39; C. 38:26.).

A nivel epistemológico, de un lado se insiste en que el ser humano no puede conocer a Dios en su Ipseidad, Dios no tiene igual: Di: "¡Él es Dios, Uno, Dios, el Eterno. No ha engendrado, ni ha sido engendrado. No tiene par" (C. 112). Pero de otro se invita a reconocer Sus "signos" en el cosmos (C.13:3; C.16:11-13; C.30:20-28; C.56:37-39) y a

ejercitar el ojo del corazón (C. 3:7). En un hadiz de gran importancia para el sufismo, Dios dice: "Ni Mis cielos, ni Mi tierra pueden contenerme, pero sí Me contiene el corazón de Mi siervo fiel»[123].

Así pues, si nos preguntamos si Dios es Oculto o si es Manifiesto, si el hombre es siervo o si es señor, si se puede conocer a Dios o no, si Dios nos ama gratuitamente o esperando algo a cambio, la respuesta puede ser tanto "sí" como "no". La inmersión en el texto sagrado aboca de esta manera a una afirmación simultánea de dimensiones aparentemente irreconciliables, más allá de las categorías fijas y excluyentes del intelecto.

Incomparabilidad y similaridad

Esta ambivalencia de la Palabra revelada será asumida por Ibn ʿArabī hasta sus últimas consecuencias. Dos nociones fundamentales en su doctrina son las categorías de incomparabilidad (*tanzīh*) y similaridad (*tašbīh*). Según la perspectiva de la incomparabilidad, todo lo creado es *incomparable* a Dios, todo es no-Él (*lā huwa*). Podemos pensar aquí en la teología negativa que subraya la distancia abismática entre Dios y la creación, o en la primera parte de la *šahāda*. En dirección opuesta, según la perspectiva de la similaridad, todo lo creado es *similar a* Dios, todo es como-Él (*huwa*). Cada una de estas dimensione estará asociada a una facultad cognoscitiva. El intelecto (*ʿaql*) permite conocer según la incomparabilidad. Y la facultad imaginal o imaginación creadora (*jayal*) servirá para reconocer el brillo de lo divino en los seres de la creación, el Ser en cuanto manifestación (*tağallī*).

Con independencia de cuál fuera el objeto del diálogo entre Ibn ʿArabī y Averroes, el "sí" y el "no" puede ser visto, así pues, como un *sí profundo* enraízado en la misma condición ambivalente de la realidad según la tradición musulmana: un "sí" a la capacidad del intelecto para conocer a Dios en su ausencia, en su incomparabilidad, y un "no" que

[123] Este hadiz fue de especial importancia para Ibn ʿArabī, sin embargo, muchos estudiosos, enfocados en una comprensión exotérica de lo real, ponen en duda su cadena de transmisión (Chittick, 1989 p. 396, n. 20).

de un lado señala los límites del intelecto y del otro encierra un «sí» al modo de conocimiento característico de la *imaginación creadora*.

La unidad del corazón

Según Ibn ʿArabī, el corazón (*qalb*) es el espacio donde se produce una integración de ambas perspectivas. De un lado, el corazón acoge cada una de las formas de la manifestación que reconoce como verdaderas en cuanto procedentes del fondo esencial de lo Real. O dicho de otro modo: gracias a su fidelidad a la dimensión de la similaridad, su apertura a la dimensión teofánica, a la manifestación de Dios en lo creado, dice «sí» a cada una de las formas que proporciona la facultad imaginal. En uno de sus textos más célebres, el maestro andalusí expresa esta comprehensividad amorosa, este «sí» a la dimensión de la multiplicidad y a la diversidad, de forma poética:

Capaz de acoger cualquiera
de entre las diversas formas
mi corazón se ha tornado:
Es prado para gacelas
y convento para monjes;
para los ídolos templo,
Caaba del que en torno gira;
es las Tablas de la Tora
y es el Libro del Corán.
La religión del amor
sigo adonde se dirijan
sus monturas, que el amor
es mi práctica y mi fe
Tenemos claro modelo
en Bishr, prendado de Hind,
y en ejemplos semejantes
de quienes igual amaron:
Layla y Qays, May y Gaylán
(Beneito, 2018, pp. 47-48)

De otro lado, sin embargo, el corazón no se conforma con ninguna de estas imágenes. En virtud de su fidelidad a la perspectiva de la incomparabilidad, Ibn ʿArabī es consciente de que ninguna de las formas de la Manifestación puede agotar el fondo esencial de lo Real. Ninguna de

las faces del Amado puede agotar Su Ipseidad. Por eso habla del amante espiritual como aquel que puede "volar" (*ṭayyār*) como un pájaro, que se mueve de una manifestación de Dios a otra (2017, vol. VI, p. 35)[2]; y como "vagabundo" (*huyām*), viajero enamorado en constante peregrinación, pues aunque advierte el brillo del Amado en las diversas estaciones que recorre, siente que ninguna de ellas es Él, o mejor dicho que al mismo tiempo que son como-Él, son no-Él; de modo que anda como desorientado, busca a Dios en todas direcciones pero no termina de encontrarLo en una específica (2017, vol. V, pp. 640-641)[3]. Desde este enfoque, el maestro andalusí nos invita a detenernos en las siguientes aleyas:

> De Alá son el Oriente y el Occidente. Adondequiera que os volváis, allí está la faz de Alá. Alá es inmenso, omnisciente (C. 2:115).
>
> Él es Quien creó los cielos y la tierra en seis días. Luego, se instaló en el Trono Sabe lo que penetra en la tierra y lo que de ella sale, lo que desciende del cielo y lo que a él asciende. Está con vosotros dondequiera que os encontréis. Alá ve bien lo que hacéis (C. 57: 4).

El corazón es así el lugar donde se unen el "sí" y el "no", espacio dinámico de juego entre la manifestación y la ocultación, entre la relatividad y lo absoluto, entre lo particular y lo universal. Es ámbito de pasividad, en cuanto cavidad que acoge cualquier forma, y fuente de actividad, en cuanto supone una dinámica atención a la complejidad de lo real, un moverse en todas direcciones, igual que el órgano-corazón bombea sangre hacia todas las direcciones del cuerpo[4]. En *Los engarces de las sabidurías* (*Fuṣūṣ al-Ḥikam*), dentro del apartado dedicado al conocimiento del corazón que dominó el profeta Šuʿ Ayb, Ibn ʿArabī escribe sobre el dinamismo cordial:

> En tanto que Dios Se diferencia en Su Manifestación en las formas, el corazón se ensancha y se encoge necesariamente a la medida de la forma en la cual la manifestación divina se opera, sin sobrepasarla en nada. (2006, p. 121)

En virtud de esta doble fidelidad a la similaridad y la incomparabilidad, podríamos decir que el corazón se identifica además con la conjunción copulativa, la "y" que media entre el "sí" y el "no". Gracias a la cópula que une, gracias al amor, que media entre contrarios, es capaz de sostener simultáneamente lo que para el intelecto parece irreconciliable, de

tal forma que la afirmación y la negación se convierten en una profunda afirmación. Haz y envés, luz y sombra.

La conjunción copulativa "y"

En uno de sus grandes textos sobre el amor, el **capítulo 178** de *Las Iluminaciones de la Meca,* Ibn ʿArabī ofrece una interesante perspectiva desde la que considerar la conjunción copulativa "y" (2017, vol. V, p. 616)[124]. El maestro andalusí habla allí sobre el mandato divino existenciador, la orden "¡Sé!" (*kun*), a través de la cual El Omni-Compasivo (*al-Raḥmān*) hace que lo no creado pase al orden de la existencia, que lo que no es sea, que el mundo o todo lo otro de Dios en Su Ipseidad, pueda nacer.

Ibn ʿArabī considera ese *kun* a través de la ciencia de las letras (*ʿilm al-ḥurūf*). Esta es una técnica cognoscitiva fundada en la peculiar ambivalencia de la Palabra Revelada. Debido a que el Corán es la misma Palabra divina dictada por el Ángel Gabriel a Muhammad, la tradición considera que el Libro posee una dimensión visible (*ẓāhir*) y otra invisible (*bāṭin*). En cuanto el flujo de la Manifestación no puede agotar el fondo esencial de lo Real, el Šayḫ describe el Corán como un "Océano sin orillas", espacio de infinitos sentidos que obliga al creyente a un continuo ejercicio de interpretación y oscilación entre la perspectiva de la incomparabilidad y la similaridad, entre la unidad y la multiplicidad, lo invisible y lo visible (Chodkiewicz, pp. 22-25). La ciencia de las letras será una herramienta que ayude en esa tarea. Su función es ahondar en el sentido oculto de cada una de las letras y espacios en blanco del texto. Se articula en diferentes modalidades, como la forma física o representación gráfica, la dimensión aritmosófica o la fonología[125].

La indagación en el mandato divino existenciador será según esta última vertiente. Ibn ʿArabī distingue tres dimensiones en *kun*, en virtud de los movimientos y posiciones que se dan en el aparato de fonación. Primero señala una dimensión invisible, asociada al fonema /k/ (letra

[124] En castellano, Ibn ʿArabī (1996, pp. 82-83).

[125] Sobre la ciencia de las letras, véase la introducción de Denis Gril en Ibn ʿArabī (2004, pp. 105-150).

kāf), pues la articulación se produce en la garganta, zona interior y oculta. Segundo, una dimensión visible asociada al fonema /n/ (letra *nūn*), pues la pronunciación tiene lugar en los labios, zona exterior y manifiesta. Tercero, una dimensión intersticial, asociada al fonema /u/, pues se da en la lengua, a medio camino entre lo interior y lo exterior.

En árabe hay dos letras que se corresponden con el fonema /u/: la *ḍamma*, vocal corta, de un tiempo de duración, y la *waw*, vocal larga, de dos tiempos de duración. En *kun* se trata de una *ḍamma*. Dado que las vocales cortas no se escriben, la grafía de *kun* es "kn". Sin embargo, Ibn ʿArabī no reconoce la /u/ de *kun* como una *ḍamma*, sino como una *waw* que se ha invisibilizado. Con ello no está señalando un fenómeno lingüístico, más bien está forzando la etimología para abrir un sentido alusivo[126]. La clave está en que la letra *waw* significa "y", la conjunción copulativa. Por eso ha de ser una *waw,* porque la /u/ de *kun* es medio de unión entre lo interior y lo exterior, lo invisible y lo visible, posibilita la cópula entre la garganta y los labios, entre la /k/ y la /n/.

Resulta interesante reparar en la importancia simbólica de esta invisibilización y cómo conecta con el amor divino. Para realizar el acto de la creación, para regalar vida y existencia a lo que no lo tiene, ha sido preciso un *movimiento de servicio hacia lo otro* por parte del Omni-Compasivo. Según el Corán, *al-Raḥmān* asiste amorosamente a Su creación a cada instante (C. 55:29). Desde cierta perspectiva, cabría decir que el Ser del Omni-Compasivo consiste en regalarSe. De modo similar, la función de una conjunción copulativa no está en su autoafirmación, no es sustantiva, sino pura acción, puro verbo. Su ser consiste en la unión de lo separado. No es autorreferencial, sino servicial, ser amante... Ibn ʿArabī describirá el amor divino como la asunción de la voluntad del amado como si fuera propia, un trascender el propio interés en beneficio del otro (2017, vol V, pp. 610-621)[127].

EL HOMBRE PERFECTO

[126] Véase nota 7.

[127] En castellano, Ibn ʿArabī (1996, pp. 61-86).

Esta perspectiva del amor como servicio al amado, nos conduce a la noción del hombre perfecto (*insān al-kāmil*), el mayor grado de realización que puede alcanzar el ser humano según nuestro autor, y que implica precisamente realizar un perfecto servicio de amor, ser un perfecto siervo de Dios. En cuanto la realidad divina está atravesada por el juego de ambivalencias entre la ocultación y la manifestación, el hombre perfecto ha de realizar una continua oscilación entre la perspectiva de la incomparabilidad y la similaridad. Ha de afirmarlas simultáneamente, de forma similar a como la conjunción copulativa "y" (*waw*), une la interioridad y la exterioridad. Ha de ser amante perfecto capaz de reconocer al Amado tanto en Su ocultación como en Su manifestación. E igual que la *waw* se invisibiliza, desaparece de la forma corporal, se disuelve en la escritura, el servicio del hombre perfecto exige cierta disolución de sí, hasta el punto de que no presentan rasgos distintivos. Es como si se hubieran hecho invisibles... Escribe el maestro andalusí:

> La gente de la perfección ha realizado todas las estaciones y estados …. así que no tienen atributo ni descripción. Una vez le dijeron a Abū Yazīd: "¿Cómo estás esta mañana?". Él replicó: "No tengo mañana ni noche; mañana y noche pertenecen a aquel que permanece delimitado por atributos, y yo no tengo atributos". (Chittick, 1989, p. 376)

Realizar todas las estaciones y estados significa haber atravesado todos los posibles lugares de contemplación al alcance del ser humano, haber recorrido todos los espacios donde es posible servir a la riqueza de lo Real. En la cúspide, un paso más allá, se sitúan los muhammadíes, aquellos que integran la sabiduría de Muhammad. Igual que Dios está ocupado cada día con una tarea, así les ocurre a ellos. Su corazón se encuentra en constante fluctuación:

> Los más elevados de todos los seres humanos son aquellos que no tienen estación .... No están determinados por propiedades. Son los divinos (*alilāhiyyūn*), en cuanto lo Real es idéntico a ellos …. Los poseedores de estaciones son aquellos cuyas aspiraciones (*himma*) se han limitado a ciertos objetivos y fines …. los objetivos determinan sus propiedades .... Pero los muhammadíes no tienen ninguna propiedad ni testimonian objetivo. Su vastedad es la vastedad de lo Real. (Chittick, 1989, p. 376)

Amantes perfectos que hacen de su ser regalo, nexo entre el fondo unitario de lo Real y Su Manifestación, entre lo invisible y lo visible. Amantes que se reconocen a sí mismos como mota de polvo, que inclinan su cerviz en reconocimiento de su dependencia ontológica. Amantes que reconocen como máxima manifestación del poder, divino, aquellos cuyo espíritu se alza...

6. CONCLUSIONES

De este modo el sí y el no a Averroes puede ser visto como símbolo del camino de perfección akbarí, un camino que tiene su fundamento en las mismas aguas de la revelación coránica e implica un sí profundo a las luces del intelecto que muestran el Ser en cuanto ocultación y el fuego de la facultad imaginal que descubre el Ser en cuanto que manifestación. Un sí dinámico que puede ser caracterizado como genuino ejercicio de amor binocular, donde el ser humano se convierte en cópula, movimiento entre dos polos constantemente atendidos, constantemente reconocidos y afirmados.

Así, hecho servicio, se disuelve toda fijeza, toda dureza, en quien realiza esta función. Hasta el punto de que el vuelo de un pájaro se revela como su adecuada imagen. Vuelo de quien se encuentra en constante fidelidad a la ambivalente complejidad de lo real y por ello moviliza la ambivalencia de su propio ser: su máxima humildad —cerviz [*ʿunuq*] inclinada, cuerpo [*ğasad*] mortal— y su máxima altura —espíritu [*rūḥ*] alzado que vuela [*ṭayyār*] hacia el cielo—, de tal manera que no hay atributo que destaque sobre otro. Se ha invisibilizado, como la *waw*. Desdibujado el amante, solo *queda* la pura acción del servicio amoroso, solo *queda* la realidad del Amado.

> Sí y no. Entre el sí y el no, salen volando [*ṭayyār*] de sus materias los espíritus [*ʾarwāḥ*] y de sus cuerpos [*ʾağsād*] las cervices [*ʾaʿnuq*][128].

[128] Véase nota 1.

8. REFERENCIAS

Addas, C. (2021). Ibn ʿArabī o la búsqueda del Azufre Rojo. Yerrahi.

Asín Palacios, M. (1931). El Islam cristianizado: estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia. Plutarco.

Beneito, P. (2005). El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn ʿArabī. Editorial Regional de Murcia.

Beneito, P. (2018). "La Poesía como origen del universo: hacia una traducción poética de los versos de Ibn ʿArabī". En López Anguita, G. (ed.) Ibn ʿArabī y su época. Universidad de Sevilla.

Chittick, W. C. (1989). The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-ʿArabi's Metaphysics of Imagination. State University of New York Press.

Chittick, W. C. (1998). «Between the Yes and the No: Ibn al-ʿArabī on Wujūd and the innate capacity», en The Innate Capacity,ed. Robert Frosman. Oxford University Press.

Chodkiewicz, M. (1993). An Ocean Without Shore: Ibn Arabi, the Book, and the Law, (trad. David Straight). State University of New York Press.

Corbin, H. (1993). La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabî. Destino.

Fernández Navas, D. (2020). "Eugenio Trías e Ibn ʿArabī: una sombra de la filosofía del límite", Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, 37 (2), 203-215.

Fernández Navas, D. (2021). "Fenomenología y alteridad en Henry Corbin: una mirada desde Ibn ʿArabī". Revista Cultura de Guatemala: Actas XII Congreso Internacional Universidad Rafael Landívar "Pensar América Latina: Fenomenología, teoría crítica y descolonialidad. Intersecciones y debates". Primera parte: Fenomenología, año XL, vol. I, año XL, vol. I, 61-77.

Ibn ʿArabī (1986). Traité de l'Amour. Introducción, traducción y notas de Maurice Gloton. Albin Michel.

Ibn ʿArabī (1996). Tratado del amor. Versión de Maurice Gloton; traducción de Alfonso Colodrón. Edaf.

Ibn ʿArabī (2004). The Meccan Revelations. Vol. II, ed. Michel Chodkiewicz; trad. Cyrille Chodkiewicz, Denis Gril y David Streight. Pir Press.

Ibn ʿArabī (2006). Los engarces de las sabidurías. Edición, traducción y notas de Andrés Guijarro. Edaf.

Ibn ʿArabī (2012). El secreto de los bellos nombres de Dios, ed. Pablo Beneito. Tres Fronteras.

Ibn ʿArabī (2017). al-Futūḥāt al-Makkiyya, vol. I, ed.‘Abd al-‘Azīz Sulṭān al-Manṣūb. al-Maǧlis al-a‘lā li’l-ṯaqāfa.

Mora, F. (2011). Ibn ʿArabī: vida y enseñanzas del gran místico andalusí. Barcelona: Kairós.

Rosenthal, F. (1988). "Ibn 'Arabī between «Philosophy» and «Mysticism»: «Sūfism and Philosophy Are Neighbors and Visit Each Other». Fa-inna at-taṣawwuf wa-t-tafalsuf yatajāwarāni wa-yatazāwarāni", Oriens, vol. 31, 1-35.

Sells, M. (1994). Mystical Languages of Unsaying. University of Chicago Press.

Twinch, C. (2016). "La sabiduría del corazón «Una estrella giróvaga, una estrella viajera»", El Azufre Rojo, nº 3, 119-134

LAS CARTAS DE MARÍA ZAMBRANO A GREGORIO DEL CAMPO: HACIA UN MÍSTICO AMOR BINOCULAR

DAVID FERNÁNDEZ NAVAS
Universidad Complutense de Madrid

1. INTRODUCCIÓN

Entre 1921 y 1928, una joven María Zambrano, aún estudiante de Filosofía y Letras en la Universidad Central de Madrid, mantuvo una relación amorosa, prácticamente en secreto, con el militar aragonés Gregorio del Campo, hombre rudo y austero, con no demasiadas inquietudes intelectuales. En las cartas que María le envió pueden reconocerse dos amores en conflicto. De un lado, la malagueña canta al amor a la vida, a la carne, al cuerpo, al sentir... De otro, afirma el amor al pensamiento, el espíritu, la objetividad, lo religioso... Desde cierta perspectiva, estos dos polos parecerían irremisiblemente enfrentados, no habría posibilidad de conciliarlos. Lo bajo repugnaría a lo alto, igual que el mal al bien, la materia al espíritu o el cuerpo al alma. En gran parte de las misivas, Zambrano respira en esa oposición, entre sentimientos de dolor y angustia; sin embargo, en otros pasajes, se expresa desde una gozosa serenidad al tiempo que apela a la sabiduría amorosa de los grandes místicos.

2. OBJETIVOS

A lo largo del presente escrito pretendemos mostrar cómo en la mencionada correspondencia se aprecia ya uno de los principales ejes del pensamiento zambraniano: la apuesta por un amor místico binocular, en el sentido de afirmación simultánea de dimensiones aparentemente contrapuestas, posible gracias a un doble movimiento negativo y positivo por parte del amante.

3. METODOLOGÍA

Nuestra discusión se articulará en tres pasos. Primero, presentaremos distintas fases del conflicto que atraviesa las cartas. Segundo, nos ocuparemos de aquellos lugares donde la malagueña supera las oposiciones a través de un amor místico de carácter binocular, con referencia explícita a San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús. Tercero, trataremos algunas menciones a la espiritualidad musulmana que sugieren la impronta del sufismo de Ibn ʿArabī.

4. RESULTADOS

Para finalizar, nos referiremos a tres libros cruciales en la trayectoria de nuestra autora, pertenecientes a diferentes épocas, donde se advierte la apuesta por un movimiento amoroso de carácter místico binocular: *Filosofía y poesía* (1939), *Persona y democracia* (1958) y *Claros del bosque* (1977).

5. DISCUSIÓN

El conflicto

Según decíamos, en las cartas a Gregorio del Campo puede apreciarse un conflicto casi constante, testimonio de una relación que se convirtió en fuente de profundos tormentos para la malagueña. Uno de los focos de tensión es el padre, Blas Zambrano, crucial referente moral e intelectual (Mora, 2004), quien desde un principio se opuso a cualquier distracción que pudiera entorpecer la formación de su hija. Sin embargo, ella no podía aceptar, no podía renunciar, a aquel amor juvenil que muy pronto devino en aflicción y desasosiego. Por un lado, el vínculo con Gregorio le resultaba tan innegociable como el paterno: "Mi padre y tú sois mis dos grandes amores, lo que me mueve a seguir adelante" (Zambrano, 2012, p. 87). Pero por otro, se lamentaba de cómo el mantener ambos se convertía en causa de angustia y tristeza:

> Mi padre mira mucho la cuestión de la edad del estar una persona *formada* y claro que él ni siquiera se le ocurre el que los dos seres que se unan se conozcan de mucho antes y se "eduquen y crezcan juntos" que

> es lo que queremos hacer tú y yo .... es triste y me angustia el que mi padre no se compenetre con nosotros, pero aquí lo *esencial* es que nosotros estemos dispuestos con todo, a soportarlo con tal de seguir lo que es nuestra esperanza. (p. 58)

Otro aspecto problemático de las misivas es la distancia, tema clásico de la literatura amorosa. María se queja una y otra vez de cuánto echa de menos a Gregorio y lo poco que hace él por verla o comunicarse. Una ausencia esta que debió ser especialmente dolorosa, pues la joven dió a luz un hijo que murió a las pocas semanas de nacer y cuyo duelo hubo de sobrellevar prácticamente en soledad:

> Desde el 24 de diciembre hasta hoy 20 de enero son 37 días, *37*, en ellos recibido dos cartas tuyas, es decir una cada 19 días …. Todo el tiempo lo paso maldiciendo de todo, hasta de la hora en que nací …. Bien consigues ponerme al borde del abismo, del abismo en todo …. si ahora a pesar de todo te sigo fiel y te amo es porque me da la gana, tenlo así entendido. Puedo, en este momento olvidarte para siempre …. Si te quiero, te quiero a conciencia, porque *quiero quererte* y este amor es más desesperado cuanto más consciente …. ¡si yo me muriera y me enterraran con mi nene, qué feliz iba a ser, durmiendo eternamente, sin sentir nada, ni pensar nada, tranquila descansada en paz con mi nene de mi vida junto a mí! (pp. 110-111)

Gran sufrimiento provoca también en nuestra autora, las recriminaciones de un Gregorio del Campo que primero mantiene relaciones sexuales con ella y después la juzga de manera "injusta" y "soez", hasta llegar al insulto:

> Han pasado ya dos días y aún no lo creo, ni podré nunca creerlo en la vida. Di, es posible que insultes de ese modo a quien no ha tenido más pecado que el quererte con toda su alma, a quien te hubiera dado su sangre gota a gota …. no recuerdas que esas cosas que ahora "te da asco recordar" y que has hecho por transigir "conmigo", han partido casi siempre de ti y se han realizado por *ser esa tu voluntad* y demasiado sabes que para mí han sido *verdaderos sacrificios* .... si yo hubiera pretendido engañarte y hubiese hecho esas cosas como las hacen esas que tú nombras tanto, por estar en espíritu cerca de ellas (aunque te creas lo contrario), no te hubiese hecho alto a cada momento para hacerte examen de conciencia …. has estado conforme durante meses enteros con ciertas cosas …. y ahora te da asco solo el recordarlas ¿cómo explicarlo? (pp. 79-80)

Seguramente en este conflicto mucho tuvo que ver el hecho de que nunca llegaran a casarse y mantuvieran su relación en casi secreto. En

varias cartas, María reclama a Gregorio el enlace de forma decidida. Incluso cabe inferir que el militar le prometió que sucedería en algún momento:

> Tengo mucha confianza en ti: te miro moralmente como a mi maridito, lo que es menester que le demos a esto toda la dignidad que se merece, que procuremos rebajarnos para estar siempre un plano distinguido, auténtico, ¿comprendes? Porque las cosas buenas requieren horrores, la dignidad no se debe olvidar nunca y en las cosas íntimas, cuanto más íntimas menos: ello será una prueba de su valor y de su distinción. (p. 71)

> Oye y luego, de que nos casemos y pase más tiempo —ahora no— tendremos otro morrongo, guapico ¿eh quieres? (p. 119)

Sin embargo, en otros fragmentos se aprecia cierta inquietud por parte de la joven, como si fuera consciente de los riesgos que podía entrañar una boda para su realización como mujer:

> Ya haré yo todo lo posible por que ni tú llegues a ser un "caballero" ni yo una "señora". Ni aún tu mujer quiero ser, digo sí, quiero serlo en el sentido en que Eva lo fue de Adán, no en el sentido chabacano de la modernidad; tu mujercita, sí, pero tu "señora" nunca. (p. 187)

> …. me hace tan feliz cuando veo que me quiere, por eso yo no me creo rebajada con ser "su" mujer, porque sé yo muy bien que él me quiere para hacerme su compañerita de vida y sentimientos. (p. 191)

> …. cuando dos personas se asocian en un su fin común, cuando una duerme la otra debe velar y cuando la una caiga o vaya a caer cansada de las fatigas del camino, la otra debe recogerla y prestarle fe y esperanza. Esto es lo que yo creo debe existir en una unión buena .... (p. 56)

Sean cuales fueran los motivos por los que no llegaron a casarse, se advierte cómo ella misma sintió una tensión entre sexo y moralidad, entre vida y deber, sentimiento y pensamiento, cuerpo y espíritu, gozo terrenal y vida eterna. A veces, la balanza se inclina en favor de lo que podríamos llamar el polo trascendente:

> Ay no sé. Solo sé que mi deseo es vivir esta vida de pasión que llevo dentro, y mi deber es contenérmela, ahogármela, y yo Señor, sigo mi deber ¿Cabe mayor sacrificio? ¡Contenerme en esta vida para soltarme en la otra! Si existiera y en ella no hubiese deberes ni leyes a las que obedecer, más que alma, dejarse sentir libre de trabas, Señor, ¿cuándo llegará ese día? (p. 123)

Pero en otras, Zambrano invita a Gregorio a primar el impulso vital y a no someterse a ninguna otra instancia:

> Hay que romper con esta vida cobarde y gris: a vivir hemos venido y esa es nuestra misión creo yo, antes que otra. Quizá nuestro orgullo nos haya llevado a creer alguna vez que hemos venido a realizar algún soñado ideal de perfección moral, a desarrollar prácticamente grandes principios, pero no hay duda de que "primero vivir, después... pensar y lo demás". (p. 78)

Nuevamente, su condición de mujer aflora como un factor relevante:

> …. yo sé y veo bien claro que soy un tipo de mujer (de feminidad) perfecta, no perfecta en lo "ideal". Perfecta en lo natural ¡en lo que *es*, no en lo que debe *ser* Mujer! mujer me creo *más* que todas las que hasta ahora he conocido en la vida real y *tanto* como los más fuertes ejemplares del arte, o de la novela. (p. 236)

Pero sobre todo, la mayoría de las veces, la malagueña presenta estas oposiciones como irresolubles, como si el ser humano hubiera de elegir necesariamente entre un polo u otro, como si ese fuera su inapelable destino:

> Nuestra marcha sobre la tierra se funda precisamente en que hay mal, en que hay *instintos bajos que espiritualizar*, que redimir; nuestra labor es esa: elevar lo inferior, hacer de las cosas materiales cosas transidas de espíritu, de alma, de pureza …. no es nada extraño que muchas, muchísimas veces lo consigamos, pero en cambio otras, bien porque nuestra energía espiritual esté un poco apagada o porque lo material esté en auge, no nos sea posible conseguirlo y nos veamos reducidos en vez de a dos almas sin cuerpo, a dos cuerpos sin alma. Debemos deplorarlo, sí, porque es triste, pero no desesperar por ello, porque nos pasará, querido, nos pasará. Es fatal. (pp. 64-65)

El amor de los místicos

En algunos fragmentos se vislumbra, no obstante, una vía de solución, un modo de superar estas tensiones, de abrir un agujero en el trágico destino del ser humano condenado a tener que decantarse por un amor u otro, por una u otra dimensión de su ser. Impregnada de la sabiduría de los místicos, Zambrano reconoce cómo la oposición entre cuerpo y espíritu es una aporía que caracteriza a las mentes rígidas, incapaces de practicar unidad armónica característica del amor. Le dice así a Gregorio un 19 de mayo:

> Hoy me he despertado contenta, a pesar de todo ¡lo que hace el tener la conciencia libre! …. Yo no sé cuál será el estado de tu conciencia y si persistirá en ti lo que te hizo escribir aquella carta o por contrario si al asco de los demás ha sustituido el asco de ti mismo …. esta verdadera "confusión de lenguas" que pesa entre nosotros es algo superior a mí misma …. Porque tu alma, querido, es muy diferente de la mía. Anoche me hablaba mi padre de la diferencia en la Religión entre dogmáticos y místicos. Los primeros como es natural son lo que han hecho los dogmas, almas secas y rígidas, aunque austeras; *puras* como tú dirías, pero ¡ay! En su misma austeridad y pureza llevan su castigo, que es la incomprensión por falta de amor. A esas perteneces tú. (p. 82)

> Puede que algún día tu alma se desmorone falta de sombra y agua, falta de la cohesión que da la armonía sublime del amor. Como caminante que habiendo encontrado un manantial de agua limpia y fresca no quiso beberla porque salía y se filtraba de entre unas peñas, y cae muerto de resecación, así puede que te ocurra algún día. (p. 85)

La malagueña ya no habla de contención ni represión. Ya no hay que redimir a la carne, ni ningún deber que ahogue. Al contrario, el cuerpo se revela como vía de realización del puro amor, posibilidad de encuentro entre los amantes, de unión entre lo separado. La clave es la pureza del origen, la calidad original del amor:

> El amor es el hilillo de agua que del manantial sale, si el manantial en su fondo es de buen origen, ¿cómo no ha de ser limpia el agua? ¡El amor, el amor! Sí, el amor es igual en todos los seres, eterno como la vida y siempre igual en sí mismo, distinto según los individuos que lo albergan, se purifica o se obscurece según el manantial donde salga, agua es la que baja cristalina de la montaña y agua la sucia de una charca infecta. (p. 242)

La vía mística implica adentrarse en la espesura, más allá de las estrechas categorías de la conciencia, o quizá, mejor dicho, más acá: antes de la palabra que reduce la heterogeneidad de lo real y lo convierte en algo manejable al intelecto. Por eso le dice a Gregorio que hay que obedecer solamente a la naturaleza: decir sí la condición corporal en su radical y originaria dignidad, como forma de decir también sí a Dios, movimiento más allá —o más acá— del bien y el mal, que conecta así en cierta manera con sus amados Spinoza y Nietzsche:

> ¡Lo "material", lo material! ¡Por ello cuántas veces se llega a lo espiritual, pues dime, vidita, aunque es cierto, que nosotros nos entendimos sin necesidad de ello! dime, ¿habríamos llegado a donde estamos *espiritualmente* si no hubiésemos tenido esa confianza material? (p. 243)

> ¿No crees tú querido, que un pequeño insecto que con su revolotear de flor en flor haga que se forme en estas la semilla germen de nuevas plantas, no te parece que este humildico ser ha cumplido su misión tanto como el más grande sabio o héroe? …. para mí todo está contenido y sometido en una sola cosa: *que cada ser cumpla el destino para el que fue creado*, y la bondad no es ni más ni menos que la sumisión, la obediencia profunda a la Naturaleza que es obediencia a Dios. (p. 59)

Desde esta apertura hacia *lo otro* de la conciencia, en una carta fechada un 20 de diciembre, Zambrano asegura comprender el "amor de los grandes místicos" (p. 168). E igual que San Juan de la Cruz decía "Esto creo no lo acabará bien de entender el que no lo hubiere experimentado" (1960, p. 858), ella parece reparar en que un abismo medio entre su experiencia y la de un Gregorio aún enclavado en las categorías de la moral:

> No te sigo escribiendo, porque me hace la impresión de que una cosa tan ancha y serena (no sé cómo darte la impresión: es algo así como un río ancho, de agua callada y profunda, todo quietud como un espejo del cielo sereno y pálido de estos atardeceres de invierno) de una cosa así, tan espaciosa que invade todo mi ser y mi sangre, que penetra hasta en mi carne como un perfume suave y divino; de esto tener que decirte palabras, es decir cosas contadas, abstracciones; es como querer condensar una música, o querer de un aroma que está en el ambiente (recuerda aquellas noches azules de la pasada primavera cuando te ibas allá a la muralla, al lado de aquellas acacias) extraer una cosa material y palpable como son las palabras. (p. 170)

Puede apreciarse cómo la angustia y el conflicto de las otras misivas dejan paso a la serenidad. ¿Pero en qué consiste este cambio? ¿Ha escapado Zambrano del mundo? ¿ha *sustituido* el amor por Gregorio por una relación con un Dios trascendente? Si atendemos a lo que dice en esa misma carta, nos damos comprendemos que en absoluto hay oposición entre un amor y otro. Gregorio no ha dejado de importar. Tampoco ha sido reducido a imagen. Al contrario, María reclama su *estar*, su presencia, su corporalidad:

> …. veo queridico que tu presencia me es más necesaria de lo que en estos momentos me figuro, y es que queremos suplir la realidad con la imaginación y eso es imposible …. ¡Qué pena, querido, qué pena! Tener que vivir en la vida de los demás, se entiende puedo decir ahora como Santa Teresa "que vivo fuera de mí". ¡Y cómo comprendo ese amor de los grandes místicos! (p. 168)

Y si en otros momentos se lamentaba por el dolor de la separación hasta el punto de desear la muerte, cesar la vida, ahora describe un dolor que es a la vez suave y satisfactorio, experiencia de unión de contrarios donde la separación es también fuente de gozo, como el "cautiverio suave" y la "regalada llaga" de la *Llama de amor viva* de San Juan de la Cruz (p. 979). Estamos aquí ante una ausencia que ni siquiera la presencia puede sanar completamente, experiencia que muestra el carácter trascendente del amor, su tensión hacia una otredad que por mucho que se manifieste, siempre se cerrará de algún modo sobre sí; otredad que por mucho que se ofrezca, siempre se sustraerá. Para un amante que trate de someter al amado a dominio y total transparencia, total disponibilidad, se entiende que ese cerrarse sí devenga fuente de sufrimiento. Para quien se haya volcado hacia el amado, habiendo hecho cierta elipsis sobre el propio interés, es decir, quien haya hecho del servicio amoroso su razón de ser —"ya solo en amar es mi ejercicio" escribía San Juan la Cruz (p. 835)—, el sustraerse adquirirá un tono muy distinto. Dice Zambrano:

> …. dolor suave, como un de una herida hecha por algo espiritual. Y sí, es más humano este amor, sí, porque es más dulce y amargo que el otro, feliz y expansivo, y lleva en sí las características de la tragedia humana: el amor y el dolor. Porque, aunque en estos instantes estuvieras aquí a mi lado, yo con mi cabecica apoyada en tu pecho, este dolorcico lento y suave ¡tan dulce! no cesaría". (p. 169)

La joven filósofa parece conocer muy bien que esta vivencia de serenidad y dolor gozoso precisa de un doble movimiento, negativo y positivo. Primero la reducción: reducirse, reconocerse en la carencia original, en la condición de amante mendicante, tendido hacia el amado, herido por su ausencia. Después, el ascenso: el descubrimiento de la presencia del amado y recreación de un mundo donde todo está impregnado por su aroma. Ausencia y presencia se revelan, así como caras de la misma moneda:

> ¡Y cómo comprendo ese amor de los grandes místicos! Esta noche estoy recordando como una música aquellas cosas tan suaves y verdaderas de San Juan de la Cruz, del frailecico. Aquel también debía de recogerse y hacerse pequeñico, queriendo. ¡Y qué martirio debía ser el querer así! Se explica que el pobre fraile quisiera ver a Dios en las criaturas y preguntase a los árboles y a los ríos por Él.

> Porque el querer, no es el querer materializado a la persona; lo es el ambiente, lo que trae consigo la persona amada, es esa dulzura y esa luz suave que parecen tener todas las cosas a su derredor. Y es que todo parece diferente; cuando está el ser querido las cosas no se destacan, no tienen personalidad, todo se ve a través de esa vela tenue y luminosa que esparce la persona querida, o la propia alma de uno que se está deshaciendo en un fluido inmaterial. (p. 168)

EL AMOR SUFÍ

En otra correspondencia donde denomina su propio proceso como una "revolución hacia la serenidad", aparece una interesante conexión con ese doble movimiento negativo y positivo. Zambrano menciona una relación amorosa anterior y concluye:

> … se conoce que yo estaba destinada a llegar a la dicha después de la desgracia, a llegar al cielo después de haber pasado por los infiernos. Y ahí está todo. (p. 90)

Dado el peso que la tradición griega tuvo en el desarrollo intelectual de nuestra filósofa, cabe leer este fragmento en juego con la catábasis órfica[129]. No obstante, apenas unas líneas después, encontramos una valiosa pista exegética:

> ¿No ves ahora cómo yo tengo que encontrarme bien *siempre* contigo? Si eras tú el término de mi viaje, la Meca de mi peregrinación. (p. 90)

Esta mención a la espiritualidad islámica invita a pensar en *La escatología musulmana en la Divina Comedia* de Miguel Asín Palacios. En esa decisiva obra, el arabista español defiende la influencia de la cosmovisión de Ibn ʿArabī, el Más Grande de los Maestros del Sufismo (*Šayḫ al-Akbar*) en el clásico de Dante, al tiempo que presenta algunas claves de la doctrina del amor akbarí. El viaje a los infiernos y el ascenso al cielo son puestos en juego con el viaje espiritual de Muhammad. Según Jesús Moreno Sanz, editor e íntimo amigo de nuestra autora, Zambrano leyó reiteradamente este libro desde su publicación en

[129] Uno de los autores que más ha trabajado las raíces griegas de la filosofía zambraniana es Luis Miguel Pino Campos (2004). Sobre amor y catábasis, resulta de interés el trabajo de Sonia Prieto Pérez (2004).

1919[130]. En otra carta, con fecha 15 de febrero, la joven filósofa se compara con Jadiya, la primera esposa de Muhammad, única mujer que siempre confío en el Profeta (p. 250). Unas líneas antes, María expresa su amor por Gregorio en los siguientes términos:

> …. a veces te veo como algo precioso, como un milagro, y me lleno de ternura y te tendría en mis brazos como un nene pequeñito, con la misma candorosa emoción, con la misma humildad llena de respeto y amor con que hubiese tenido a mi hijito recién nacido, sintiéndome pequeña y pobre al lado de su valor, pero protegiéndolo al mismo tiempo y resguardándolo como quien posee algo delicado y teme que se lo estropeen o le hagan daño. (p. 250)

Precisamente en la obra de Ibn ʿArabī hay un vínculo expreso entre el hundimiento en los infiernos, el ascenso al cielo y la vivencia de la serenidad; entre descenso, alzamiento y superación de la angustia amorosa. Según el maestro andalusí, el perfecto amante espiritual combina humildad y señorío. De una parte, repara en su propia carencia respecto a la Realidad (*Ḥaqq*) del Amado, reconoce su propia nadidad, su condición natural (*fiṭra*), se aniquila (*fanā'*) humildemente y renuncia a toda pretensión de independencia ontológica. De otra, se descubre como hecho a Su imagen y semejanza, advierte lo que en él hay de Dios, lo que subsiste (*baqā'*) tras las llamas aniquiladoras, lo que *queda*...; lo cual supone reconocer que se le ha conferido un gran poder, que está llamado a ser Vicerregente (*ḫalīfa*) de Dios en la Tierra. El hombre perfecto (*insān al-kāmil*) es aquel que convierte su poder en servicio amoroso, quien atiende en todo momento al Amado, el que Le sirve constantemente (Chittick, 1989).

Para realizar este doble movimiento, es necesario practicar una doble mirada: ser capaces de contemplar la realidad como ocultación y manifestación del Ser: mirar según la perspectiva de la incomparabilidad (*tanzīh*), esto es: reconocer todo lo existente como no-Dios, y al mismo tiempo manejar la perspectiva de la similaridad (*tašbīh*): reconocer que

---

[130] Otros grandes amigos de la filósofa como Agustín Andreu o Antonio Colinas han subrayado también la relevancia que la mística musulmana tuvo para nuestra autora (Zambrano, 2002, p. 371; Colinas, p. 190). En 1990, Zambrano publicará "Una parábola árabe", texto donde elogia el trabajo de Asín Palacios y asume la tesis del sufismo como una suerte de islam cristianizado (Zambrano, 2011 a, p. 128).

todo lo existente es manifestación de Dios. Para quien realiza ese camino, no hay por tanto disociación ya entre el amor a lo invisible y lo visible. Cualquier amor humano se revela como un modo de amar a Dios. Lejos de toda visión excluyente, hay un "sí" al amor natural, "sí" a abrazar las formas naturales como sede de la manifestación divina. En vez de elección entre la materia y el espíritu, cuerpo y alma, manifestación u ocultación, el maestro andalusí busca un "sí" simultáneo, un "sí" profundo, que podemos denominar *amor binocula*r en el sentido de afirmación simultánea de perspectivas aparentemente contrapuestas. Un sí a través del corazón (*qalb*) que afirma a la vez la manifestación y la ocultación del Ser, en constante movimiento.

En el **capítulo 178** de *Las Iluminaciones de la Meca* (*al-Futūḥāt al-Makkiyya*), parte del cual fue traducido por Asín Palacios en *El islam cristianizado* (1931), el Šayḫ insiste una y otra vez en ese simultaneamiento de perspectivas, al tiempo que lo vincula a la superación de la tristeza y la angustia. En virtud de su compromiso ambivalente, el amante perfecto ni puede conformarse con ninguna de las formas de la Manifestación, pues ninguna el fondo esencial de lo Real, ni tampoco puede dejar de contemplar al Amado, pues está abierto a la perspectiva de la similaridad. Según una aleya coránica, muy citada por Ibn ʿArabī: «De Dios son el Oriente y el Occidente. Adondequiera que os volváis, allí está la faz de Dios» (C. 2:215). En íntima sintonía con ese enfoque, el místico murciano recoge las siguientes palabras de su maestra Fátima de Córdoba:

> ¿Cómo pretenden amar a Dios estas gentes que lloran? ¿Cómo no se avergüenzan de llorar, si tienen a su Dios mucho más cerca que le pueden tener cuantos a El intentan acercarse, pues el que a Dios ama, goza de la mayor proximidad respecto de El, siendo como es el objeto único de toda su contemplación? Por eso digo que es cosa que maravilla el verlo llorar! (Asín Palacios, 1931, p. 53)[131]

[131] Para la versión en árabe, véase Ibn ʿArabī (2017, vol. V. p. 25).

6. CONCLUSIONES

Para finalizar nuestro escrito, nos referiremos brevemente a tres obras de Zambrano bastante separadas en el tiempo pero donde puede apreciarse la apuesta por un amor de carácter binocular que conecta con las cartas a Gregorio del Campo.

La primera es *Filosofía y poesía*, escrita y publicada en Morelia (México) en 1939, al inicio de los casi cuarenta años de exilio de la pensadora. A pesar de ser un texto de juventud, Zambrano lo considera como "nuclear" dentro de su trayectoria (2014, p. 739. En la primera página nos topamos ya con la sabiduría amorosa sufí: un fragmento de Louis Massignon sobre al-Ḥallāğ, el célebre místico persa, donde un Satán enamorado llora por el mundo de lo sensible condenado a desaparecer (2015, p. 994). A lo largo del libro, la malagueña busca una unión entre el "sí" de la poesía a las apariencias y el sí de la filosofía al ser; conciliación entre lo visible y lo visible, el devenir y lo permanente, el amor a la heterogeneidad por el que Anacreonte está dispuesto a ofrecer su propia vida y el amor a la unidad por el que el Platón más místico propone una ascesis. Ambos, filósofo y poeta, son así presentados como enamorados que han de renunciar a algo de sí para servir al amado. En la poesía mística de San Juan de la Cruz, encontrará Zambrano, precisamente un modo de unir ambas dimensiones, de afirmar simultáneamente cuerpo y espíritu, lo visible y lo invisible, heterogeneidad y unidad, manifestación y ocultación. Así sostiene que en los siguientes versos está "todo Platón y toda la poesía" (p. 734):

> ¡Oh cristalina fuente
> si en esos tus semblantes plateados
> formases de repente
> los ojos deseados
> que tengo en mis entrañas dibujados!

La segunda obra es *Persona y democracia*, su gran libro de filosofía política, publicado en Roma en 1958, apenas tres años después del fallecimiento de Ortega y Gasset. Según confesará a Lezama Lima, tras la muerte del filósofo madrileño, Massignon se convirtió en su "único y verdadero maestro" (Fornieles Ten, 2008, p. 168); o lo es que lo mismo: se produjo su definitiva inmersión en las profundas aguas del

sufismo, asunto sobre el que ha investigado ampliamente Jesús Moreno Sanz en su monumental trabajo *El logos oscuro* (2008) y que puede ser concebido como un trascendimiento de la fenomenología por hondos motivos de amor (Fernández Navas, en prensa). Esta apertura a la mística musulmana no llega a ser explícita en *Persona y democracia*, si bien resulta patente cómo la apuesta del libro es precisamente de carácter binocular. Zambrano propone una conciliación de órdenes enfrentados como única manera de escapar a la espiral de violencia que ha dominado la historia de Occidente. Solo mediante un simultáneo amor a "lo absoluto", como horizonte de perfección al que aspira todo proyección política, y a "lo relativo", como asunción del carácter limitado de toda concreción histórica, será posible construir un mundo donde la *persona* encuentre en su medio adecuado (2011 b, p. 498). A propósito de la tensión entre lo individual y lo colectivo, individuo y sociedad, nuestra filósofa abogará por una solución bastante similar: asumir responsablemente el cuidado del "prójimo" como única manera de realizarse individualmente; desprenderse de la "máscara" del "personaje", fuente de violencia sobre la otredad, para abrirse al verdadero "rostro" y darle cauce a un yo más ancho, más profundo, cuya verdadera vocación es a la vez inmanente —ha de hacerse aquí— y trascendente —está tendido irremisiblemente hacia otro más allá—; de tal manera que el servicio amoroso al prójimo se revela como su adecuada canalización, medio apropiado para que aflore la *persona*:

> Si el hombre occidental arroja su máscara, si renuncia a ser personaje en la historia, quedará disponible para elegirse como persona. Y no es posible elegirse a sí mismo como persona sin elegir, al mismo tiempo a los demás. Y los demás son todos los hombres. (p. 501)

La tercera obra es *Claros del bosque*, publicado en 1977, cuando la pensadora vivía en la aldea francesa de La Pièce, en los bosques del Jura, en una soledad casi monacal. La resonancia del título con la *lichtung* heideggeriana no es en absoluto una casualidad. Zambrano también indaga en las condiciones de posibilidad de la des-ocultación, pero para ella lo más originario no será la pregunta —que asocia a la exigencia— sino la inter-rogación, como interpelación a un otro al que se quiere ver y por el que se quiere ser visto (2018, p. 83). Asumida esta tensión, que podríamos llamar amatoria, del sentir originario, *Claros*

del bosque pretende dibujar los pasos mediante los que acceder a la privilegiada luz del calvero. Un acceso que, paradójicamente, exige despreocuparse por él, exige "no buscar", "suspender la pregunta", desprenderse de la voluntad de acceder, un abandonarse y acaso dejarse guiar por las huellas de los "animales", símbolo del descenso a los ínferos bajo la conciencia (pp. 77-82). Salta a la vista la similitud de este movimiento con la dinámica del amante místico. En el "Método" propuesto por Zambrano, lo primero es reducirse, desprenderse de las estructuras de la conciencia, suspender la voluntad y abrirse a la pasividad originaria. Después, vendrá el ascenso, completando la doble afirmación de lo bajo y lo alto:

> Hay que dormirse arriba en la luz.
>
> Hay que estar despierto abajo en la oscuridad intraterrestre, intracorporal, de los diversos cuerpos que el hombre terrestre habita: el de la tierra, el del universo, el suyo propio.
>
> Allá en los profundos, en los ínferos, el corazón vela, se desvela, se reenciende en sí mismo.
>
> Arriba, en la luz, el corazón se abandona, se entrega. Se recoge. Se aduerme al fin ya sin pena. En la luz que acoge donde no se padece violencia alguna, pues que se ha llegado allí, a esa luz, sin forzar ninguna puerta y aun sin abrirla, sin haber atravesado dinteles de luz y de sombra, sin esfuerzo y sin protección. (p.97)

Y así, quemadas las naves de lo egoico, reducida la pregunta a rescoldo tras el paso por las llamas, el amor pre-existente, esa tensión hacia lo otro que se sitúa en el estrato más originario de lo humano, mucho antes de toda inserción existencial y temporal, *queda* como amor que nada tiembla ni nada espera (p. 161). Amor que nada pide ni nada teme ya. Algo que conoció muy bien su querido amigo y paisano, el poeta Emilio Prados (Fernández Navas, 2019). Y que Zambrano advirtió en el bíblico Job (2011 b, pp. 344-359). Dicha ancha y serena, tras el paso por los infiernos...

8. REFERENCIAS

Asín Palacios, M. (1919). *La escatología musulmana en la Divina Comedia.* Real Academia Española.

Asín Palacios, M. (1931). *El Islam cristianizado: estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia.* Plutarco.

Axeitos Agrelo, X. L. (1991). "Dos arquivos do Dieste. Diálogo Rafael Dieste-María Zambrano", *Boletín Galego de Literatura*, nº 6, 115-123.

Chitick, W. C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabi's Metaphysics of Imagination.* State University of New York.

Colinas, A. (2019). *Sobre María Zambrano: Misterios encendidos.* Siruela.

Fornieles Ten, J. (2008). *Correspondencia José Lezama Lima – María Zambrano. María Zambrano -María Luisa Bautista.* Espuela de Plata.

Fernández Navas, D. (2019). "La *Saudade* Abrasada: una mirada al saudosismo de Teixeira de Pascoaes desde el Amor y la Nostalgia en Emilio Prados". En Natário, M. C., Borges, P. y Lóia, L. (eds.) *Viagens da Saudade.* Universidade do Porto.

Fernández Navas, D. (en prensa). "María Zambrano: una filosofía de amor más allá de la fenomenología y la razón vital". *Revista Cultura de Guatemala*.

Ibn ʿArabī (2017). *al-Futūḥāt al-Makkiyya.* 13 vols. Edición de'Abd al-'Azīz Sulṭān al-Manṣūb. al-Maǧlis al-a'lā li'l-ṯaqāfa.

Mora García, J. L. (2004). "Hija de un sueño: el magisterio de sus padres". En Moreno Sanz, J. (coord.) *María Zambrano. 1904-1991.* Amigos de la Residencia de Estudiantes, 253-269.

Moreno Sanz, J. (2008). *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano: el eje de* El hombre y lo divino*, los inéditos y los restos de un naufragio.* 4 volúmenes. Verbum.

Pino Campos, L. M. (2004). "Afrodita y Eros: dos mitos clásicos en los orígenes de la filosofía de María Zambrano". *Revista de Filología,* nº 22, 247-271.

Prieto Pérez, S. (2004). "Amor de engendrar en la belleza: filosofía y conocimiento amoroso en María Zambrano". En González Fuentes, J. A. y J. M. Beneyto Pérez (coord.) *María Zambrano: La visión más transparente.* Trotta.

San Juan de la Cruz (1960). *Vida y Obras de San Juan de la Cruz.* Biblioteca de Autores Cristianos.

Zambrano, M. (2002). *Cartas de La Pièce (correspondencia con Agustín Andreu).* Edición de Agustín Andreu. Universidad Politécnica de Valencia.

Zambrano, M. (2011 a). *Las palabras del regreso.* Edición de Mercedes Gómez Blesa. Cátedra.

Zambrano, M. (2011 b). *Obras Completas III, Libros (1955-1973). El hombre y lo divino, Persona y democracia, La España de Galdós, España, sueño y verdad, Los sueños y el tiempo, El sueño creador y La tumba de Antígona.* Galaxia Gutenberg.

Zambrano, M. (2012). *Cartas inéditas (a Gregorio del Campo).* Edición de María Fernanda Santiago Bolaños. Linteo.

Zambrano, M. (2014). *Obras Completas VI. Parte I: Escritos autobiográficos, Delirios, Poemas (1928-1990). Parte II: Delirio y destino (1952).* Galaxia Gutenberg.

Zambrano, M. (2015). *Obras Completas I. Libros (1930-1939). Horizonte del liberalismo, Los intelectuales en el drama de España, Pensamiento y poesía en la vida española, Filosofía y poesía.* Galaxia Gutenberg.

Zambrano, M. (2018). *Obras Completas IV, tomo I. Libros (1977-1990). Claros del bosque, De la aurora, Senderos.* Galaxia Gutenberg.

PENSAMIENTO SIN IMAGEN. GILLES DELEUZE: UNA "NUEVA IMAGEN DEL PENSAMIENTO"

ALEJANDRO ROMERO
Universidad Complutense de Madrid

1. INTRODUCCIÓN

En este texto nos proponemos el estudio de una noción clave en la filosofía de Gilles Deleuze: "pensamiento sin imagen". No es posible entender dicho concepto si no acudimos a la idea de "imagen del pensamiento", noción nuclear en toda la obra de Deleuze. Su proyecto filosófico se constituye en la búsqueda de formas de pensar que se alejen de aquellas que han predominado a lo largo de toda la tradición filosófica. Ésta se rige por una serie de postulados que condicionan de antemano la forma en la que se piensan los problemas, y que obstruyen la posibilidad de un pensar ligado a la creación de nuevos valores y conceptos. Por esta razón, Deleuze propone la destrucción de tales presupuestos, que constituirían lo que él llama la "imagen dogmática del pensamiento".

La propuesta deleuziana a este respecto consiste en la idea de un "pensamiento sin imagen", a saber, un pensar que permanece conectado a la idea de creación, en tanto que no se distingue por una formalidad dada de antemano sino por la necesidad de engendrarse en cada acto de pensamiento. Un pensamiento tal tiene como finalidad práctica y teórica la creación de conceptos y valores singulares que se adecúen a la realidad del porvenir. Se trata de ir más allá de lo que el sentido común da por verdadero, para abrir la posibilidad a un pensamiento de lo nuevo y diferente que tenga la capacidad de producir nuevas ideas según aquello que se tenga que pensar. Es por ello que la filosofía, bajo la óptica deleuziana, sigue siendo plenamente actual y tiene la tarea de crear

conceptos: “el asunto de la filosofía es el punto singular donde concepto y creación se relacionan el uno con el otro”[132].

2. OBJETIVOS

Nos planteamos como objetivo el análisis del concepto de “imagen del pensamiento”, esto es, el conjunto de postulados que condicionan la forma en la que la filosofía piensa los problemas; así como el estudio de la destrucción que Deleuze propone de los presupuestos de la imagen dogmática del pensamiento, y su respectiva reivindicación de un “pensamiento sin imagen”. Será por esta vía por la que pensamiento y creación se conecten, ya que un pensamiento tal será aquel que no posee unas condiciones formales dadas de antemano, sino que necesita ser engendrado en cada acto de pensamiento. Dar cuenta de esta problemática y observar cómo ello conforma un pensar adecuado al porvenir mediante la producción de nuevos valores es otro de los principales objetivos de este texto.

3. METODOLOGÍA

La metodología que seguir será el análisis hermenéutico de las obras de Deleuze en las que se tratan los problemas que articulan este texto, así como la revisión de fuentes de bibliografía secundaria que pudiesen proporcionar aportes significativos al tema. Para ello, nos centraremos fundamentalmente en dos obras: *Différence et répétition* (1968), y *Nietzsche et la philosophie* (1962). Por ser éstas donde se trata de manera más exhaustiva la noción de “imagen del pensamiento” (en ambas constituye un capítulo como tal). No obstante, también acudiremos a otros textos que nos puedan servir de utilidad para el análisis de la problemática tratada en este estudio.

[132] Deleuze, G., Guattari, F. (1991), Qu’est-ce que la philosophie?, Minuit, p. 16.

5. RESULTADOS

5.1. ¿QUÉ ES LA IMAGEN DEL PENSAMIENTO?

En el presente estudio nos proponíamos el análisis de una noción clave en la filosofía de Gilles Deleuze: "Imagen del pensamiento". Este concepto da título al capítulo central de *Différence et répétition* (1968), elevándose como una de las nociones más importantes a la hora de comprender el recorrido que va desde *Empirisme et subjectivité* (1953) hasta la obra ya mencionada[133]. En esta primera etapa de la filosofía deleuziana se plantea una búsqueda de nuevos modos de pensar, alejados de los que tradicionalmente han sido predominantes en la historia de la filosofía. Esta búsqueda tiene su culminación en el capítulo III de *Différence et répétition*, en el que Deleuze plantea los "postulados del pensamiento" que han regido hasta el momento en la filosofía, a saber, los presupuestos subjetivos e implícitos que determinan la forma en la que pensamos. "Tal es el verdadero objeto de *Diferencia y repetición*: La naturaleza de los postulados en la imagen del pensamiento"[134].

La búsqueda de una nueva imagen del pensamiento ha de ir acompañada, claro está, de una crítica a la manera tradicional de comprender el pensamiento. Cuando uno cree pensar una cosa, por muy inocente que sea, está ya siempre adoptando una determinada imagen del pensamiento. Esta imagen no tiene porqué constituirse de presupuestos objetivos o conceptuales, sino que puede estar conformada por los diversos presupuestos subjetivos y prefilosóficos que es necesario adoptar para pensar de un determinado modo. En palabras de Deleuze: "No entiendo

---

[133] Este recorrido abarca las siguientes obras: Empirisme et subjectivité (1953), Nietzsche et la philosophie (1962), La philosophie critique de Kant (1963), Marcel Proust et les signes (1964), Nietzsche (1965), Le Bergsonisme (1967), Présentation de Sacher-Masoch (1967), y Différence et répétition (1968). La noción de imagen del pensamiento sigue manteniéndose como una constante incluso a lo largo de las siguientes obras. Aunque el objeto principal de dichas obras ya no sea la búsqueda de nuevos modos de pensar, es sin lugar a dudas una cuestión ineludible que se entrecruza en todos sus libros. Con esto, cabe destacar que, además de constituir el capítulo central de Différence et répétition, tanto en Nietzsche et la philosophie como en Proust et les signes hallamos un capítulo dedicado enteramente a la imagen del pensamiento.

[134] Deleuze, G. (1990), Pourparlers, Minuit, p. 204. Todas las citas refieren a la versión original de las obras. Las traducciones al español son propias.

por imagen del pensamiento el método, sino algo más profundo, algo siempre presupuesto, un sistema de coordenadas, de dinamismos, de orientaciones, lo que significa pensar, "orientarse en el pensamiento""[135].

En filosofía, el pensador siempre trata de comenzar originariamente, a saber, busca que su filosofía empiece sin presupuestos de carácter objetivo. Con presupuestos objetivos nos estamos refiriendo a los conceptos explícitos que supone un concepto dado. Descartes "no quiere definir al hombre como animal racional porque tal definición supone que se conocen explícitamente los conceptos de racional y de animal"[136]. No obstante, según Deleuze, esto a lo único que lleva es a asumir presupuestos de carácter subjetivo. Es decir: en el caso cartesiano, se renuncia a toda definición explícita de conceptos, pero se asume el Cogito como una definición evidente. Esto es lo que Deleuze llama presupuesto subjetivo, puesto que está envuelto en el sentimiento y no en el concepto (se asume que todo el mundo sabe sin concepto qué significa *yo*, *ser*, *pensar*). "En otros términos, "animal racional" remite a presupuestos explícitos del orden del concepto, "pienso, luego soy" no remite más que a presupuestos implícitos del orden del sentimiento"[137].

Estos presupuestos subjetivos tienen siempre la misma forma: "todo el mundo sabe…", "nadie puede dudar que…". Tienen la pretensión de hacer pasar por universal un supuesto de carácter prefilosófico, que no tiene que ser definido en tanto que su significado es, teóricamente, ya sabido por todo el mundo. Así pues, la imagen del pensamiento estaría conformada por estos presupuestos subjetivos que subyacen a toda filosofía, y que permanecen implícitos en los conceptos desarrollados por cada pensador. Por tanto, la imagen del pensamiento se constituye, no tanto como algo filosófico, sino como aquello que precede a todo sistema filosófico. Se trata de una comprensión prefilosófica que actúa como presupuesto a toda filosofía; aquello que subyace a todo pensar

---

[135] Ibid., p. 202.

[136] Deleuze, G. (1968), Différence et répétition, PUF, p. 169.

[137] Deleuze, G. (2008), En medio de Spinoza, Cactus, p. 54.

filosófico, lo indecible que se hace presente en todo lo que dice un filósofo.

La imagen del pensamiento de la filosofía –caracterizada por carecer de presupuestos objetivos a costa de darse otros tantos subjetivos– es lo que Deleuze denomina imagen dogmática o moral del pensamiento. El estudio de dicha imagen es lo que ocupa este texto, junto con una conclusión acerca de cómo se habría de constituir un pensar que renegase de los presupuestos dogmáticos de la filosofía, a saber, un pensamiento sin imagen. Esta ha de ser, según Deleuze, la tarea filosófica: "Una nueva imagen del pensamiento, una nueva concepción de lo que significa pensar: tal es hoy la tarea de la filosofía"[138].

5.2. El pensamiento natural

La imagen dogmática del pensamiento quiere, busca y desea por todos los medios su *necesidad*, su sustracción a las contingencias del devenir. "El problema más general del pensamiento es quizás el de su *necesidad*: no la necesidad de pensar; sino la de cómo arribar a un pensamiento necesario"[139]. Tal y como dice Zourabichvili, "la filosofía siempre comprendió y admitió esta correlación del pensamiento y la necesidad. […] A esta necesidad la filosofía la ha llamado verdad"[140]. Esta conexión entre el pensar y la verdad objetiva es la base fundamental de la imagen dogmática del pensamiento. Ésta se sustenta en el presupuesto de un pensamiento natural dotado para lo verdadero, que aparece "bajo el doble aspecto de una *buena voluntad del pensador* y de una *recta naturaleza del pensamiento*"[141]. Se presupone que el pensador quiere naturalmente lo verdadero, que el pensamiento está ya encaminado originalmente hacia una búsqueda de la verdad. En palabras de Deleuze: "El filósofo presupone de buena gana que el espíritu como tal espíritu, que

---

[138] Deleuze, G. (2002), L'île déserte et autres textes: Textes et entretiens 1953-1974, Minuit, p. 130.

[139] Zourabichvili, F. (1994), Deleuze: une philosophie de l'événement, PUF, p. 7.

[140] Loc. cit.

[141] Deleuze, Différence et répétition, p. 171.

el pensador como tal pensador, quiere lo verdadero, ama y desea lo verdadero, busca naturalmente lo verdadero"[142].

En este sentido, el filósofo supone la forma de la representación (pensar, ser, yo…). Su materia es el planteamiento del pensamiento como facultad natural dotada para lo verdadero. Esta composición materia – forma del filósofo se constituye en un doble aspecto: (1) Buena voluntad del pensador, (2) recta naturaleza del pensamiento; juntas conforman lo que Deleuze llama *sentido común*. Este sentido común es aquello que se representa cuando se asume que "todo el mundo piensa naturalmente, […] que todo el mundo sabe implícitamente lo que quiere decir pensar"[143]. A saber: se apela a una imagen del pensamiento prefilosófica y natural, a un sentido común que no se explica conceptualmente (es preconceptual). Esto es posible porque se presupone que el pensamiento es afín naturalmente a lo verdadero. Es decir, por un lado (1) quiere materialmente lo verdadero, y por otro (2) posee formalmente lo verdadero. Hay, por ende, una única imagen del pensamiento, cuyos presupuestos subjetivos constituyen la filosofía en su conjunto.

5.3. Conocer como reconocer

La presuposición de la conexión natural entre pensamiento y verdad implica que el pensar adopte una determinada forma. Esta es la del *reconocimiento*, pues si el pensar ya está en estrecha relación aquello que se piensa, si no hay ningún tipo de extrañeza en el encuentro, el pensar es más que nada *reconocer*. De este modo, el pensamiento a lo largo de la historia de la filosofía se plantea desde su pre-conocimiento del objeto que piensa. En Platón tenemos la *amnámesis*, teoría según la cual el alma ya conoce de antemano lo pensado, por lo que conocer es siempre reconocer. Y en Kant las condiciones trascendentales del entendimiento o categorías, que nos aseguran que el pensar y el objeto que se piensa se presenten siempre bajo la misma forma.

Aquí entramos en uno de los temas centrales de la filosofía deleuziana: el paso de la pregunta por "¿cómo es posible conocer?" a la cuestión de

[142] Deleuze, G. (1964), Proust et les signes, PUF, p. 115.

[143] Deleuze, Différence et répétition, p. 171.

"¿cómo es posible *reconocer*?". La cuestión del conocimiento es, en realidad, la del re-conocimiento. Este paso se sustenta en la conformación de la imagen dogmática del pensamiento. Deleuze admite que reconocemos cosas, pero ¿realmente es eso pensar? La imagen dogmática del pensamiento extrapola sus derechos de los hechos de reconocimiento; los cuales precisamente son, según Deleuze, los más insignificantes.

Esta cuestión está muy relacionada con el problema de los valores. La imagen dogmática del pensamiento, al considerar que la función del pensamiento es reconocer, está condenada a la defensa de los valores predominantes. "Nunca la forma del reconocimiento santificó otra cosa que lo reconocible y lo reconocido, nunca la forma inspiró otra cosa que conformidades"[144]. Los valores que reconoce la imagen dogmática del pensamiento son los ya establecidos, representados en las figuras políticas que tienen el papel de unidad dada; a saber, el Estado, la Iglesia… Detrás del modelo del reconocimiento, al igual que detrás de la idea de un pensamiento natural, está una moral que pretende mantener los valores que reinan en ese momento. Valores que no pueden ser creados ni producidos, puesto que ya están ahí, y que simplemente deben ser reconocidos. De esta forma, no crea valores nuevos, no hay potencia de comienzo y recomienzo, solo lucha bajo el sentido común y alrededor de los valores ya establecidos.

5.4. El error y lo negativo

El modelo del reconocimiento implica la concepción del error como el estado negativo por excelencia del pensamiento. Al filósofo le interesa por encima de todo el saber, alejarse lo máximo posible de la ignorancia. El error es siempre el mayor peligro para el pensamiento. Tal y como ya expresamos, en la imagen dogmática del pensamiento se considera que el pensar se halla orientado naturalmente hacia lo verdadero, lo que está asegurado por la buena voluntad del pensador y la recta naturaleza del pensamiento. Por tanto, lo contrario de la verdad (lo falso) ha de ser necesariamente una desviación del camino natural del pensar.

---

[144] Deleuze, Différence et répétition, p. 176.

El error es lo negativo para la filosofía porque supone un apartamiento de la orientación natural del pensador, deja de estar en búsqueda de lo verdadero y cae en lo falso.

> ¿Y qué es un error, sino siempre un falso reconocimiento? […] El error no es sino el revés de una ortodoxia racional; y hasta testimonia a favor de aquello de lo que se aparta, a favor de una rectitud, de una buena naturaleza y de una buena voluntad de quien se dice que se equivoca. Por lo tanto, el error rinde homenaje a la "verdad" en la medida en que, no teniendo forma, da a lo falso la forma de lo verdadero. En este sentido que Platón […] erige simultáneamente el modelo positivo del reconocimiento o del sentido común y el modelo negativo del error.[145]

El error no puede ser natural (dados los presupuestos de la imagen del pensamiento), por lo que ha de estar provocado por una intervención exterior que aparta al pensamiento de sí mismo. Esta fuerza en su carácter externo es también accidental –lo natural es la orientación hacia lo verdadero– y por tanto es siempre provisional. De nuevo acudimos a lo mismo: una reivindicación de la necesidad por encima de la contingencia. El pensar ha de sustraerse al devenir, asegurar la necesidad de aquello que piensa; por ende, el antagonista de la verdad, el error, ha de ser lo contingente y accidental, lo que desvíe al pensamiento de su camino natural.

Los ejemplos ilustrados por los filósofos para mostrar el carácter del error son: decir 3 + 2 = 6, o decir buenos días Teeteto cuando pasa Teodoro. Desde la perspectiva de Deleuze, estos males del pensamiento son totalmente infantiles (quién sino el escolar puede decir 3 + 2 = 6, o quién sino el *miope* puede confundir a quien pasa). "El pensamiento adulto y aplicado tiene otros enemigos, estados enemigos diversamente profundos"[146]. Estos enemigos son para Deleuze la estupidez, la bajeza, y la tontería; elementos que aun pudiendo ser verdaderos no implican sino una *manera baja de pensar*. "Se conocen pensamientos imbéciles, discursos imbéciles construidos totalmente a base de verdades"[147].

---

[145] Deleuze, Différence et répétition, p. 193.

[146] Deleuze (1962), Nietzsche et la philosophie, PUF, p. 80.

[147] Loc. cit.

En este sentido, Deleuze pretende contradecir esa tesis de que pensamos y estamos encaminados naturalmente a lo verdadero. Para poner en marcha el pensar, se necesitan de fuerzas que lo impulsen, y esas fuerzas nunca son neutrales. Cuando la imagen dogmática del pensamiento pretende hacer pasar la verdad como algo neutral, solo busca ocultar aquellas fuerzas que la determinan como tal, a saber, como un *universal abstracto*. Frente a esto, dice Deleuze que "tenemos siempre las creencias, los sentimientos y los pensamientos que nos merecemos en función de nuestro modo de ser o de nuestro estilo de vida"[148]. Ciertas cosas solo se pueden decir desde la estulticia o la bajeza, otras, en cambio, solo desde lo noble y lo *alto*. La necedad, la bajeza, la cobardía… esos son los elementos negativos verdaderamente trascendentales del pensamiento. Por lo que la pregunta no ha de ser: ¿Cómo es posible el error? Sino ¿Cómo es posible la necedad?

Así pues, una nueva imagen del pensamiento implica la oposición a la consideración del error como lo negativo del pensamiento. En primer lugar, lo verdadero no es el elemento del pensamiento, sino que lo son el valor y el sentido. Lo verdadero y lo falso ya no son más las categorías del pensamiento, sino "*lo noble y lo vil, lo alto y lo bajo*, según la naturaleza de las fuerzas que se apoderan del propio pensamiento"[149]. Es decir: hay verdades que implican fuerzas viles y estúpidas, y hay falsedades movidas por fuerzas nobles y modos de vida *altos*. Cuando ponemos el foco únicamente en la dicotomía verdadero/falso, olvidamos que detrás de cada verdad y de cada falsedad están las fuerzas que se apoderan de cada pensamiento. La imagen dogmática del pensamiento deja de lado estas fuerzas y concibe así lo verdadero como un universal abstracto. De esta forma, se tiene la pretensión de independizar lo verdadero de los presupuestos que se hallan detrás de ella. En este sentido:

> La verdad y la falsedad dejan de ser sus criterios. Lo noble y lo mezquino, lo alto y lo bajo se convierten en principios inmanentes a las interpretaciones y evaluaciones. La lógica es sustituida por una topología y una tipología: hay interpretaciones que presuponen una manera

[148] Ibid., p. 2.

[149] Deleuze, Nietzsche et la philosophie, p. 119.

> baja o vil de pensar, de sentir y hasta de existir, y hay otras que atestiguan nobleza, generosidad, creatividad…, si bien las interpretaciones juzgan ante todo el tipo de quien interpreta, renunciando a la pregunta "¿Qué es?" y promoviendo la cuestión "¿Quién?".[150]

¿Cómo se determina, pues, el carácter de las verdades y falsedades? Mediante una *tipología pluralista*. Esta tipología empieza por una topología: "se trata de saber a qué *región* pertenecen ciertos errores y ciertas verdades, cuál es su *tipo*, *quién* las formula y las concibe"[151]. La filosofía tiene, por tanto, la misión de detectar la estupidez y la bajeza, de denunciar la vileza del pensamiento bajo todas sus formas.

5.5. El problema del fundamento

Una vez establecidos los presupuestos del pensamiento natural, del modelo del reconocimiento y del error como lo negativo, la imagen dogmática del pensamiento exige un origen. Ha de haber un fundamento que dé razón del desarrollo de esta imagen del pensamiento, un punto original sobre el que articular la filosofía. En tal caso, si quisiéramos comenzar verdaderamente necesitaríamos eludir todo presupuesto: "El problema del comienzo en filosofía siempre se ha considerado, con justicia, como muy delicado. Pues comenzar significa eliminar todos los presupuestos"[152]. Esto lo saben bien los filósofos, por lo que siempre intentan dar con un concepto que les pueda servir de punto originario. No obstante, a base de eludir presupuestos objetivos solo presuponen otros tantos subjetivos. De esta forma, el filósofo cree que comienza de forma original, sin presuponer ningún concepto objetivo, pero lo único que hace es atribuir dicho comienzo o fundamento a una noción subjetiva y prefilosófica.

Este comienzo necesariamente prefilosófico se sustenta en el sentido común, y está estrictamente ligado al presupuesto de la conexión natural entre pensamiento y verdad. Este vínculo exige necesariamente de un fundamento, de un comienzo originario. Al pretender pensar este fundamento, se cae en un círculo, en tanto que es el pensamiento que

---

[150] Deleuze, L'île déserte et autres textes: Textes et entretiens 1953-1974, p. 165.

[151] Deleuze, Nietzsche et la philosophie, p. 120.

[152] Deleuze, Différence et répétition, p. 169.

funda el que exige de un fundamento. Este círculo es el de la *doxa*, expresado en la necesidad de remitirse a un concepto prefilosófico que actúe como fundamento. *Doxa* que precisamente tanto quieren evitar los filósofos y a la que inevitablemente caen mediante su imagen dogmática del pensamiento. Así, dice Zourabichvili: "En el mismo momento en que la filosofía cree comenzar, su comienzo se precipita en lo prefilosófico, hasta el punto de que jamás puede poseerse a sí misma, autonomizar su fundamento"[153].

Ocurre aquí un hecho paradójico: cuando la filosofía trata de comenzar *verdaderamente* no hace sino sumirse en la *doxa*, en tanto que, como dijimos, necesita remitirse a un concepto prefilosófico y sustentado en el sentido común que actúe como fundamento. No obstante, quizás sí el filósofo renunciase a dicho comienzo, entonces paradójicamente sí se podría dar un verdadero comienzo. ¿En qué sentido? Si se renuncia a poseer este fundamento, se renuncia también a la necesidad de remitirse a conceptos prefilosóficos, por lo que la filosofía podría empezar y continuar siempre desde conceptos filosóficos (ajenos a la *doxa*). Este es el punto de vista de Deleuze y una de las razones por las que insiste tanto en que el pensamiento ha de comenzar *in media res*. La paradoja que revindica Deleuze en la *Lógica del sentido* se da en el caso del comienzo: la filosofía solo tiene un verdadero origen cuando renuncia a poseer dicho origen, cuando asume que está en medio de las cosas y simple y llanamente comienza a pensar.

> El primer principio siempre es una máscara, una simple imagen, y eso no existe, las cosas no empiezan a moverse y a animarse más que a nivel del segundo, del tercero o del cuarto principio, y en ese caso ya no puede hablarse de principios. Las cosas solo empiezan a vivir por el medio.[154]

En el momento en el que se renuncia a la pretensión de un fundamento originario, renuncia que tiene que ir de la mano del rechazo de los demás presupuestos, la exterioridad pierde su carácter trascendente. Deleuze reivindica la inmanencia como el carácter radical del Afuera, solo así se puede afirmar la exterioridad, y la filosofía puede comenzar

---

[153] Zourabichvili, F., op. cit., p. 15.

[154] Deleuze, G., Parnet, C. (1977), Dialogues, Flammarion, pp. 68-69.

verdaderamente. En este sentido, "un pensamiento de la pura inmanencia es necesariamente un pensamiento que rechaza el origen o el fundamento en todas sus modalidades"[155]. Comienzo que, por tanto, ha de ser siempre un estar hacia la mitad y un no pensar a partir del principio que ella enuncia como primero. Desde esta perspectiva, se rechaza la idea de una verdad objetiva y necesaria asociada naturalmente con el pensar. Por el contrario, Deleuze afirma una relación contingente entre pensar y exterioridad, interdependiente de un devenir de fuerzas y acontecimientos que hacen posible que surja el pensamiento. Así pues, la filosofía solo puede *comenzar verdaderamente* cuando asume que no puede hacerlo por voluntad propia, cuando toma conciencia de que está siempre en el medio y que si tiene lugar el pensamiento es, única y solamente, porque algo ajeno a él le fuerza a pensar.

Para Deleuze, por tanto, carece de sentido la remisión de la filosofía a un comienzo originario, ya que nunca podremos empezar de nuevo. "Ése es el punto de vista de la historia de la filosofía: siempre se tiene la capacidad de ahogar toda vida buscando y planteando un primer principio abstracto"[156]. Estamos siempre *in media res*, en medio de las cosas, y es ahí, en la contingencia del encuentro con aquellas cosas que nos fuerzan a pensar, donde se produce la génesis del acto de pensar. En otras palabras, el pensar no es algo innato que poseamos de forma natural, sino que el pensar tiene su origen en el pensamiento mismo, en el preciso momento en el que ciertas cosas nos violentan y obligan a pensar. Antes de ese encuentro –necesariamente contingente– no habíamos pensado. "Todo pensamiento es una agresión, que acaece bajo la coacción de un signo […]. El pensamiento no es gobernado por un yo voluntario sino por fuerzas involuntarias"[157]. Esto es lo que Deleuze pretende invocar cuando dice: "lo primero en el pensamiento es la fractura"[158]. A saber: lo primero en el pensamiento es la distancia entre

[155] Mengue, P. (1994), Gilles Deleuze ou le Système du multiple, Kimé, p. 29.

[156] Deleuze, Parnet, op. cit., p. 68.

[157] Deleuze, L'île déserte et autres textes: Textes et entretiens 1953-1974, p. 193.

[158] Deleuze, Différence et répétition, p. 181.

nuestro pensamiento y aquello que nos fuerza a pensar, entre el pensar y lo que aún es todavía impensable[159].

5.6. Pensamiento sin imagen

Es en este sentido desde el que se confrontan la imagen dogmática o moral del pensamiento y un pensamiento sin imagen. Por un lado, estamos ante un pensar que pretende subsumir las diferencias en una identidad (regla del buen sentido); por otro, un pensar que afirma la singularidad y la diferencia, un pensamiento sin imagen que surge al mismo tiempo que aquello que se piensa. Si lo que se piensa es el objeto de un encuentro siempre múltiple y plural, el pensamiento solo puede surgir afirmando aquello que le diferencia. Frente a esto, la imagen dogmática del pensamiento reivindica el método dialéctico, el avance mediante la negación de las diferencias en razón de una identidad que las subsume. Si consideramos que la principal fuente de diferencias y singularidades es la propia vida; entonces, por un lado, estamos ante un pensamiento que hace de la negación de esta vida el motor de su filosofía, y por otro, un pensamiento que la afirma y defiende como la única posibilidad de poder llegar a pensar algo (en tanto que lo que fuerza a pensar es siempre una diferencia, algo que no reconocemos, sino que encontramos fortuitamente)[160].

Por consiguiente, en su estado natural el pensar está en condición de *torpor*, a saber, que no piensa mientras nada lo fuerce. Esta es la condición natural del pensamiento y no la de estar ligado naturalmente a la

---

[159] Precisamente, solo lo que aún no ha sido pensado –lo impensable– nos fuerza a pensar. Que sea impensable no implica que, una vez que ha tenido lugar la génesis del acto de pensar, no pueda ser pensado. Únicamente quiere decir que solo nos violenta lo que todavía no pensamos, aquello que pone de manifiesto la fractura entre el pensar y lo todavía impensable.

[160] Ahora bien, cabe insistir en que no se trata de escoger entre dos formas de pensamiento igualmente válidas. Tal y como dice J. L. Pardo: "Lo que Deleuze está exigiendo, por tanto, es que el pensamiento piense lo que le hace pensar; es más, está sugiriendo que solo ese ejercicio extremo merece en rigor el nombre de pensamiento, al menos en filosofía". Pardo, J. L. (2011), El cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze, Pretextos, p. 146. Es decir, como ya habíamos expresado previamente, solo un pensar que no niegue la diferencia, cuyas condiciones de surgimiento dependan de aquello que le fuerza a pensar, puede llamarse como tal pensamiento.

verdad, pensamos solo a condición de que algo ejerza una violencia en nosotros: "Siempre que se sueña con un pensamiento concreto y peligroso se sabe bien que no depende de una decisión ni de un método explícitos, sino de una violencia reencontrada, refractada […]"[161]. Por ende, la condición del pensamiento en su estado natural es la *necedad*, porque nada asegura la existencia de una conexión natural entre el pensamiento y la verdad. Este es el verdadero enemigo: la necedad se eleva como una amenaza mucho más temible que el error.

De este modo, "el pensar se constituye como un ejercicio extremo y raro. En él se afronta una línea en la que necesariamente se juegan la muerte y la vida, la razón y la locura, una línea en la que uno se halla implicado"[162]. No es algo que ocurra de manera sencilla y natural, sino que implica un esfuerzo en el que todo lo que somos está implicado. Recordemos: cada pensamiento implica un modo de vida, pensamientos alegres implican modos de vida alegres, pensamientos bajos implican modos de vida bajos. A cada pensamiento, no una sustancia, sino aquello que Spinoza llamaba *modos de ser*[163]. El pensar no es, por tanto, neutral e igual para todos (pretensión de la imagen dogmática del pensamiento), varía según las fuerzas que lo ponen en marcha y según lo que se piense. "Tenemos las verdades que merecemos según el lugar al que llevamos nuestra existencia, a la hora en que velamos, el elemento que frecuentamos"[164].

Se trata, pues, de rechazar cualquier presupuesto sobre el pensar que preceda a su génesis en el propio acto de pensamiento, de ligar el pensamiento a sus condiciones de surgimiento. Condiciones que no son eternas e inmutables, sino que dependen estrictamente de la contingencia de lo que acontece. Así pues, la nueva imagen del pensamiento que

---

[161] Deleuze, Proust et les signes, p. 122.

[162] Deleuze, Pourparlers, p. 141.

[163] Para Spinoza, hay una única sustancia: Dios o la Naturaleza. Por tanto, los entes no pueden ser también ellos mismos una sustancia; son forzosamente modos del Ser. Deleuze toma esta idea de Spinoza para reivindicar la univocidad del ser, y la pluralidad de las maneras de ser; a saber, "ser se dice igualmente de todos los entes. […] Nosotros somos modos. No somos sustancias, somos modos, es decir, somos maneras de ser". Deleuze, En medio de Spinoza, p. 45.

[164] Deleuze, Nietzsche et la philosophie, p. 125.

invoca Deleuze consiste en una concepción del pensar como algo que no es innato, que se engendra en el propio pensamiento. "Pensar no es innato, sino que debe ser engendrado en el pensamiento"[165]. A saber: no preexiste por naturaleza, hay que hacerlo nacer, es un pensamiento sin imagen.

El modo por el que surgen nuevas formas de pensamiento ha de ser la creación; en tanto que, si no hay unas condiciones formales y universales para todo pensamiento, cada génesis del acto de pensar ha de ser producto de una creación. "Pensar es crear, y no hay otra creación sino que crear es, ante todo engendrar "pensamiento" en el pensamiento"[166]. De esta forma, la filosofía, bajo la óptica deleuziana, sigue siendo plenamente actual y tiene la tarea de crear conceptos: "el asunto de la filosofía es el punto singular donde concepto y creación se relacionan el uno con el otro"[167]. Esta creación ha de estar ligada necesariamente a la invención de nuevas formas de pensar. Por lo que, en definitiva, "la filosofía ha de crear los modos de pensar, toda una nueva concepción del pensamiento, de "lo que significa pensar""[168].

5. DISCUSIÓN

Se ha discutido acerca de la noción de "imagen del pensamiento" y sus implicaciones en el modo de pensar los problemas filosóficos. La exposición de algunos de los postulados que constituyen la imagen dogmática del pensamiento nos ha llevado a la oposición de Deleuze a las formas de pensar tradicionales. De la mano de intérpretes como Zourabichvili o Mengue, hemos podido ver cómo de la destrucción de la imagen dogmática del pensamiento surge la idea de un pensamiento sin imagen, que permanece conectado a la creación y producción de valores y conceptos adecuados a nuestro tiempo. Los resultados de nuestro estudio muestran las razones por las que Deleuze considera necesaria la búsqueda de nuevos modos de pensar que no se limiten a reconocer lo

---

165 Deleuze, Différence et répétition, p. 192.

166 Loc. cit.

167 Deleuze, Guattari, op. cit., p. 16.

168 Deleuze, L'île déserte et autres textes: Textes et entretiens 1953-1974, p. 191.

ya dado en el sentido común. De ello se deriva la conexión que propone en su filosofía entre pensar y crear, pues se trata de ir más allá de lo presupuesto por la imagen dogmática para pensar lo singular y diferente del porvenir.

6. CONCLUSIONES

El estudio de la noción de "imagen del pensamiento" nos ha llevado a los postulados que constituyen el modo de pensar tradicional en filosofía. Hemos visto como tales presupuestos impiden un pensamiento que tenga como fin producir y crear valores o conceptos nuevos que puedan adecuarse a la realidad de nuestro porvenir. En este sentido, la idea de un pensamiento sin imagen se opondría al pensamiento tradicional, en tanto que éste sigue ligado a la representación y al reconocimiento de los valores preexistentes. La representación supone la subsunción de lo singular y lo diferente bajo el dominio de identidades previas, esto es, no se asume lo particular desde aquello que lo hace propiamente particular, sino desde la posibilidad de reducirlo a un universal dado de antemano. Esto conlleva que dicha forma de pensar no es capaz de crear valores nuevos que permitan adecuarse a la singularidad de nuestra época, sino que meramente se limita a reconocer lo ya dado e impuesto por la tradición. Por esta razón, ante un porvenir que se antoja cada vez más imprevisible, la idea de un pensamiento sin imagen es hoy día más necesaria que nunca, en tanto que supone la formulación de un pensar que puede dar cuenta de lo propio de nuestra sociedad y que está abierto a la creación de nuevas ideas y conceptos adecuados a la misma.

En definitiva, consideramos que en el debate acerca del futuro intelectual de nuestro tiempo, se torna imprescindible la apertura a nuevos modos de pensamiento. La vía de la creación a través del concepto de "pensamiento sin imagen" constituye así una salida, una *línea de fuga* al pensamiento tradicional fundado en la representación, cuyos principios bloquean un pensar conforme a los problemas del porvenir.

7. REFERENCIAS

Deleuze, G. (1953), *Empirisme et subjectivité*, PUF.

Deleuze, G. (1962), *Nietzsche et la philosophie*, PUF.

Deleuze, G. (1964), *Proust et les signes*, PUF.

Deleuze, G. (1968), *Différence et répétition*, PUF.

Deleuze, G. (1990), *Pourparlers*, Minuit.

Deleuze, G. (2002), *L'île déserte et autres textes: Textes et entretiens 1953-1974*, Minuit.

Deleuze, G. (2008), *En medio de Spinoza*, Cactus.

Deleuze, G., Guattari, F. (1991), *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit.

Deleuze, G., Parnet, C. (1977), *Dialogues*, Flammarion.

Mengue, P. (1994), *Gilles Deleuze ou Le Système du multiple*, Kimé.

Pardo, J. L. (2011), *El cuerpo sin órganos: presentación de Gilles Deleuze*, Pre-textos.

Zourabichvili, F. (1994), *Deleuze: une philosophie de l'événement*, PUF.

ACTUALIDAD DEL PIRRONISMO. ¿TODAVÍA PUEDO SER ESCÉPTICO?

VICENTE RAGA ROSALENY
Universitat de València, Departament de Filosofia

1. INTRODUCCIÓN

Una de las primeras cosas que sorprenden, positivamente, al leer alguno de los textos seminales del pensador brasileño Oswaldo Porchat (1933-2017), como "Sobre lo que aparece", es que su propuesta de un retorno al escepticismo pirrónico no se limita a un mero ejercicio de historia de la filosofía. Aunque, sin duda, remitirse a los textos de un pensador de la antigüedad helenística como Sexto Empírico (ca. 160-210), con especial atención a sus *Esbozos pirrónicos*, requiere de gran sensibilidad histórica, de mucha precisión hermenéutica y de cierto cuidado filológico, el interés de Porchat por la *skepsis* no se agota en la mera recuperación arqueológica de una tradición periclitada. La propuesta neo-pirrónica del autor brasileño pasa por una reiterada invitación a vivir, y filosofar, escépticamente todavía en nuestros días, desarrollando el espacio lógico (Perin, 2006) trazado por los escritos de Sexto, y aprovechando los avances del pensamiento filosófico-científico moderno y contemporáneo.

Y esto resulta sorprendente porque, aun cuando la filosofía mantiene una muy especial relación con su historia, casi nadie se plantea hoy seriamente volver a una propuesta como la platónica o la estoica (aunque, por supuesto, diversos movimientos renovadores han tomado, y siguen adaptando, aspectos de las distintas escuelas de pensamiento de la antigüedad). Las perspectivas filosóficas evolucionan, igual que el contexto sociocultural en el que se formularon, y mucho de lo que resultaba aceptable en tiempos de Platón no resulta serlo en nuestros días, pero ¿es

éste el caso del escepticismo esbozado inicialmente en el mundo greco-romano?

2. OBJETIVOS

Para empezar, cabe señalar que el punto de partida alegado por el neopirronismo es precisamente el de una experiencia usual y repetida, a saber, la del desacuerdo (PH. 1.12).[169] En la vida cotidiana nos encontramos con las más variadas posiciones y puntos de vista suscitados por experiencias aparentemente comunes. De hecho, las percepciones en torno a las mismas cosas no sólo son diversas, sino que a menudo parecen discordantes, contradictorias o, sencillamente, inconciliables. A alguien le gusta la paella, y la fideuá le parece un plato excelso, a otro, sin embargo, le produciría arcadas tener que probar siquiera el más pequeño bocado de estas excelencias valencianas, dada su adhesión al veganismo estricto. Para unos, un congreso de filosofía puede ser una experiencia intelectual gratificante, mientras que, para otros, si terminase como el *Congreso de literatura* de Cesar Aira, en el caos y la destrucción más absolutos, supondría un alivio tras días de insufrible tedio académico.

Si todo el tiempo se plantean desacuerdos en el curso de nuestra vida ordinaria, no menos se suceden los conflictos, por ejemplo, en el campo de las ciencias. No sólo a lo largo de su historia, sino en este mismo momento, en diversas disciplinas científicas, tanto en sus formulaciones teóricas, como en las metodológicas o experimentales, es posible detectar polémicas y puntos de vista opuestos. Claro que éstas logran subsanarse en muchos casos y, como volveré a destacar un poco más adelante, las dinámicas propias de las diversas ciencias facilitan la generación de consensos.

Lo mismo parece suceder con muchos de los conflictos ordinarios, aunque siempre es posible encontrar personas apegadas de manera exacerbada a sus propios puntos de vista, que eluden cualquier acuerdo e

[169] Cito los Esbozos pirrónicos de Sexto Empírico de acuerdo con la convención usual, con la abreviatura PH [Hipotiposis pirrónicas] seguida del número de libro y el párrafo.

insisten en la disonancia. Y, además, hay asuntos sobre los que el desacuerdo se asienta y no encontramos ninguna manera de resolverlo. Pero, si eso es moneda corriente en nuestra experiencia común, ¡cuánto más en el campo que ocupa a todos los que contribuyen con sus textos en este libro! Si la discordancia divide al común de los seres humanos, parece que en la disciplina filosófica la marca de Caín fuese nuestra herencia irrenunciable.

Probablemente se puedan aducir múltiples razones para esto: desde las propias peculiaridades del método filosófico, esto es, su carácter principalmente argumentativo, hasta la generalidad de los interrogantes que aborda, o la no evidencia de muchas de sus nociones y tesis centrales, lo que explicaría su naturaleza controvertida. Ninguno de los debates filosóficos, o muy pocos de los que tengamos noticia, ha logrado resolverse satisfactoriamente de manera perdurable. Antes bien, al contrario, es la disputa o la controversia lo que parece extenderse *sine die* en el curso del tiempo.

Ese desacuerdo generalizado, especialmente en el campo de la filosofía, y la profesión escéptica, y neo-pirrónica, de una ausencia de compromisos intelectuales, entre ellos tesis o doctrinas y puntos de vista definitivos, son algunos de los elementos que esgrime Porchat en sus textos para reivindicar la posibilidad de una vida escéptica todavía en nuestros días, a diferencia de lo que sucede en el caso de las restantes corrientes "dogmáticas" de la Antigüedad. Los términos de cada debate pueden haberse modificado en gran medida, pero los desacuerdos se mantienen y, por ello, cualquiera que se sienta perturbado por tales disputas puede retomar el camino de la *skepsis*.

3. METODOLOGÍA

En este capítulo expondré en primer lugar, muy brevemente, cuáles son los rasgos centrales, críticos y constructivos, de la senda que emprende el escéptico. Seguidamente, abordaré una de las objeciones centrales, y tradicionales, a la propuesta escéptica, la de la *apraxia*, que cuestiona directamente la confianza que de Porchat en la vigencia del escepticismo, así como la respuesta que usualmente suele brindarse a dicho

obstáculo en el camino del pensador pirrónico. Luego, insistiré en el cuestionamiento de la vida escéptica a partir de dos elementos actualmente muy relevantes, el de la centralidad de la ciencia y la tecnología en nuestras vidas, y el del carácter normativo (y efectivo) de las acciones humanas. Por último, concluiré tentativamente señalando que, quizá, todavía es posible (y deseable) ser pirrónico.

4. RESULTADOS

El joven de naturaleza noble, de acuerdo con la propia descripción de Sexto, que se inicia en el camino de una investigación sin término definido, no es alguien que se quede indiferente ante el desacuerdo generalizado que plaga todas las áreas de la existencia. No todos tienen por qué sentirse perturbados ante tal desorden, muchos de nosotros (y eso será importante a la hora de tener en cuenta las objeciones a la posibilidad de llevar una vida escéptica) perfectamente podemos convivir con la disonancia, o superarla tomando partido por una u otra opción, sostener al fin una creencia o la contraria.

Sin embargo, el pensador escéptico no se conforma con vivir en el ojo de un huracán de puntos de vista, opiniones y creencias dispares, y tampoco acepta las soluciones fáciles de cualquier propuesta dogmática. En ese sentido, puede decirse que el neo-pirronismo, igual que su fuente originaria, el escepticismo pirrónico, presenta dos facetas complementarias: una dialéctica y negativa, que se enfrenta al apresuramiento dogmático de la razón teórica, y otra positiva, que se vincula a las apariencias de la vida común desde la razón práctica.

En cuanto a la primera, el recién iniciado en el camino del escepticismo se torna un investigador (HP. 1.7), que busca esclarecer cuál es el punto de vista verdadero, el argumento cierto, la apariencia correcta. Para ello, por una parte, rechaza la temeridad y precipitación de los dogmáticos (HP. 1. 20; 2.17), especialmente en el campo de la filosofía. Pues los filósofos, como ya indiqué, suelen lanzarse en brazos del discurso que les resulta más persuasivo y que promete decirnos cómo son las cosas, más allá de las discrepancias doctrinales aparentemente irresolubles. Y, por otra parte, desarrolla la capacidad de yuxtaponer los

argumentos y apariencias en conflicto, hasta lograr equilibrarlos en virtud de su "igual fuerza" (*isostheneia*, PH 1.8-11), invalidando así el apresurado abandono de la investigación que proponen las distintas escuelas doctrinales (o los dogmáticos del mundo ordinario).

Pero, ¿qué quiere decir eso de que las distintas opiniones o impresiones tienen igual fuerza? Una forma de entenderlo sería decir que es posible proporcionar argumentos igual de persuasivos racionalmente en favor de las dos o más partes de la discusión sobre cualquier asunto que se proponga. Aunque esto en muchas ocasiones daría como resultado un equilibrio algo forzado, e incluso habrá ámbitos, como especialmente el de las ciencias, en el que sería muy discutible que se logre. Otra forma de entender lo que señala Sexto, y retoma Porchat, es verlo como la capacidad de volver igualmente atractiva, desde una perspectiva psicológica, las dos o más posturas de un debate dado. En este caso la posibilidad de lograr equilibrios sostenidos parece ilimitada, y la capacidad escéptica se ahonda y extiende.

Tras este primer paso, decisivo, otro se sigue, cabría decir, como el efecto a su causa, a saber: si mantenemos vivas las exigencias de la racionalidad, no asintiendo temerariamente a ninguna de las opciones doctrinales que se nos ofrecen como respuesta a los desacuerdos, explicitando los equilibrios argumentativos, y de otro tipo, que siempre pueden establecerse, no nos es posible tomar decisiones filosóficas, u ordinarias en el caso de los desacuerdos irresolubles de la vida cotidiana. La *epokhé*, o suspensión del asentimiento, será el resultado al que nos conduce la razón teórica (HP. 1.10; 1.196; AM. 7.157),[170] si ésta ha de ser consecuente con sus principios y no desea incurrir en algún vicio lógico, como la arbitrariedad, la circularidad o el regreso al infinito.

Por último, como fruto inesperado del camino iniciado por el joven investigador, éste obtiene la tranquilidad anhelada (PH. 1.25-30), puesto que, recordemos, fue la perturbación que le suscitaban los constantes desacuerdos lo que llevó al escéptico a iniciar su búsqueda de la verdad

[170] Cito Contra los dogmáticos de Sexto Empírico siguiendo nuevamente la convención de emplear la abreviatura AM [Adversus Mathematicos], con indicación del capítulo y número de párrafo.

con mayúsculas. Pero, paradójicamente, la tranquilidad no llega con la obtención de un conocimiento cierto, sino con la suspensión del asentimiento ante los argumentos y apariencias contrarios y dotados de igual fuerza. Eso no significa que se abandone la búsqueda de la verdad, sino que esta continuará de manera indefinida, aunque ahora con una serie de beneficios o mejoras epistémicas (Olfert, 2015),[171] con una condición tranquila que le permita evitar la precipitación dogmática que caracteriza a las escuelas rivales (Junqueira-Smith, 2020).

Sin embargo, decir que la ataraxia se da inesperada, aunque inevitablemente (como la sombra sigue al cuerpo), tras la suspensión del asentimiento, no es decir mucho sobre la vida del escéptico, y en el fondo una preocupación vital fue la que nos llevó a iniciar el camino de la *skepsis* y a Porchat a proponer su vigencia contemporánea. Y aquí es donde entra en juego la faceta positiva, constructiva, del pirronismo, de la que ahora apenas daré una pincelada, pues la retomaré en breve con mayor profundidad. Por decirlo en pocas palabras, la *epokhé* en nada habría afectado al contenido inmediato de nuestra experiencia cotidiana (Porchat, 2020), aunque ésta se haya aligerado del peso de los desacuerdos teóricos.

Lo que nos aparece en la vida ordinaria, entendiendo por tal tanto la esfera de lo sensible como la de lo inteligible cotidiano, es un *páthos* que se nos impone de manera irrecusable (AM. 7.336; 8.362-363; HP. 1.4; 1.15; 1.190-191; 1.197, entre muchos otros). No es objeto de investigación, puesto que no puede ser puesto en duda, reduciéndose a ser la suma de fenómenos que experimentamos, lo dado en nuestra vida (aunque al decir esto hemos de poner a un lado, suspender acaso, todo lenguaje y teoría especializadas de corte fenomenológico o positivista).

Hasta aquí la descripción del camino que conduce a la *skepsis*, con sus dos caras, la crítica y la positiva, que claramente se complementan, al tiempo que constituyen una reivindicación de su actualidad no sólo

[171] Los cuatro beneficios que menciona Olfert en su interesante estudio son, simplemente enunciados: el cuidado cognitivo preventivo, la sofisticación y mejoramiento de la comprensión del problema investigado, el mejoramiento de futuras investigaciones y la dedicación a una vida investigativa.

filosófica sino vital. No obstante, desde bien antiguo, en principio como una objeción planteada por los estoicos a la variante académica del escepticismo helenístico, pero luego repetida con frecuencia contra el pirronismo (AM. 11.163), se ha venido formulando una objeción a las posibilidades de vivir escépticamente que no se puede dejar pasar.

La conocida como objeción de la *apraxia* o inactividad se ha modulado de muchas maneras, aunque sería posible formular al menos tres cargos o acusaciones asociadas a esta crítica.[172] Pero antes, para darle inteligibilidad a las objeciones, es necesario señalar que éstas se enmarcan en una teoría de la acción de cuño estoico. De acuerdo con dicha formulación teórica, los seres humanos, a diferencia de los restantes animales, se caracterizarían por vincular sus conductas a un acto mental previo, de carácter voluntario y racional, el asentimiento. La praxis, puramente humana, se distancia del mero impulso involuntario, propio del movimiento animal, y ejemplifica así también los más altos estándares de racionalidad, atribuibles tan sólo al ser humano.

En ese sentido, frente a lo aseverado por el escéptico, y compartido por Porchat, el escéptico no podría llevar una vida mejor que la del dogmático, una vida feliz y plena, tras escapar al torbellino de los desacuerdos y las decisiones apresuradas. Si la vida realizada se identifica como aquella que alcanza el cénit de la racionalidad, la del pirrónico, desde el momento en que tiene como condición de posibilidad la suspensión generalizada del asentimiento, parecería muy distante de dicha cumbre, y más cercana al suelo de la nuda vida, animal o humana. En eso consistiría esencialmente el "cargo normativo" que se contrapone al ideal de la vida feliz, identificada con la acción humana más excelsa como la parte con el todo.

Pero todavía es posible llegar un poco más lejos, y ampliar la crítica, porque después de todo, lo que sirve para caracterizar las acciones más elevadas, ligadas a una vida realizada, también puede emplearse para distinguir el actuar humano de la conducta animal. Acabo de señalarlo: si el ser humano se distingue por algo en sus acciones del animal no

[172] Sigo aquí a Vogt, 2010, y la revisión de Correa, 2016, que me parece esclarecedora para el asunto central de esta breve exposición.

humano es por el componente racional de la praxis, por el asentimiento, que los pirrónicos habrían suspendido. Por ello, extendiendo la objeción de la apraxia cabe decir que los escépticos no pueden llevar una vida feliz y tampoco pueden gozar de una vida propiamente humana. En eso se resumiría la segunda crítica, más amplia que la primera, el denominado "cargo antropológico", que equipara al neo-pirrónico con los animales y resta gran parte de su atractivo a la dimensión positiva del escepticismo.

Más aún, si el escéptico, tal y como Porchat lo caracteriza también, rehúsa dar su asentimiento apresuradamente, cabe la posibilidad de extender la crítica, como hicieron sus principales opositores. En cierta medida, cualquier acción podría parecer imposible para quien no es capaz de elegir o evitar nada. La acción, y con ello la misma vida, se desvanece tras la parálisis a la que parece inducir el pirrónico. Aquí se consuma, y amplía a su máxima generalidad, la crítica al pirronismo y su herencia contemporánea, bajo la especie neo-pirrónica: la actitud escéptica negaría la posibilidad de la vida misma, dirigiéndose no tanto al descalabro del dogmático como a la auto-destrucción del pirrónico. En eso consistiría el "cargo nihilista" que, en último extremo, se les endosa a las corrientes escépticas, inicialmente desde posiciones estoicas, aunque los sucesivos críticos no necesariamente se adscriban a dicha escuela de pensamiento.

Por supuesto, resulta posible formular una salida fácil y rápida para dichos cargos, aludiendo al carácter disputable, no evidente, de la teoría de la acción estoica que les subyace. Si suspendemos el juicio sobre la necesidad del asentimiento para la acción, ni el cargo normativo, ni el antropológico, ni mucho menos el nihilista, parecerían sostenerse. Sin embargo, aun cuando dicha opción es viable, no parece que pueda aplicarse plenamente porque, salvo por relación a la cuestión normativa (que, en realidad, no se puede dejar de lado, como mostraré un poco más adelante), el vínculo entre la acción y las creencias del ser humano, o viviente al menos, parece mucho más estrecho e independiente de un marco teórico como el del asentimiento estoico.

Después de todo, no sólo la inmensa mayoría de los filósofos estarían de acuerdo en que no se puede concebir una acción (y, por ende, una

vida) sin creencias, sino que el sentido común parece apoyar también sin discusión dicha postura. Por ese motivo, algunos autores han planteado distinciones que permitan sustentar la viabilidad práctica del pirronismo, como la que separaría al escéptico rústico del urbano (Barnes, 1997). De acuerdo con esta propuesta, frente a un escepticismo un tanto pedestre y básico, que suspendería el asentimiento acerca de toda creencia, excluyendo sin ambages dichos estados mentales de nuestras vidas, el pirronismo más sofisticado y citadino pondría entre paréntesis tan sólo las creencias de corte filosófico y científico.

Lo cierto es que las fuentes no parecen completamente consistentes, pues es posible citar pasajes de Sexto Empírico en los que abona la posición urbana, restringida (PH. 1.2-3) y otros en los que la suspensión del asentimiento parece extenderse a toda creencia (PH. 1.31). Y lo mismo cabe decir de la propuesta neo-pirrónica, que a veces se limita a las eternas disputas filosóficas, y en otras ocasiones le propone al pensador escéptico la inacabable tarea de "desdogmatizar" el discurso ordinario, impregnado de elementos dogmáticos disimulados.

Y esa aparente ambigüedad del (neo)-pirronismo ha dado pie a una interesante controversia, de la que ahora no puedo hacerme cargo en toda su amplitud, y en la que se verían envueltos el ya mencionado Barnes, además de Frede y Burnyeat principalmente.[173] Pues la cuestión en juego es la del alcance del escepticismo, y su plausibilidad vital, ya que suspender el asentimiento en toda ocasión parecería condenarnos a un inmanejable pirronismo sin creencias, mientras que las propuestas restrictivas, mucho más atrayentes, conjugarían una vida humana reconocible, muy parecida a la de cualquier ciudadano de a pie, con el planteamiento escéptico.

Desde esta perspectiva, Sexto mismo nos informa de un doble uso del término "creencia", de dos sentidos del concepto, el dogmático y el no dogmático, denotando el segundo una aquiescencia acerca de algo (PH. 1.13). En esa misma línea cabe decir que el pirrónico tendría creencias,

[173] Pueden consultarse los textos de Perin, 2010, para una buena exposición sintética de dicha discusión y la defensa de una posición muy semejante a la que voy a mantener en este texto como la más persuasiva.

pero el modo en que se entiende esta distinción ha sido, como indiqué, motivo de disputa. Una concepción adecuada, quizá la más directa, pasa por entender que la diferencia radica en el contenido de las creencias; otra, mucho más elaborada, con Frede como su principal defensor, insiste en señalar una diferencia en el tipo de asentimiento, o en la base de dichas creencias, sin atender a su contenido.

Si empiezo por la segunda opción interpretativa, puede señalarse que, aunque sofisticada y atractiva, resulta problemática. En la primera versión mencionada (Frede, 1997), se supone que el escéptico no asentiría a la verdad del contenido proposicional de las creencias, a diferencia de lo que sucede en el caso del dogmático. Pero es por lo menos difícil entender cómo puede sostenerse una creencia sin considerarla verdadera (Fine, 2000). En la segunda versión (Frede, 1997), se mantiene que la diferencia entre las creencias del dogmático y las del escéptico viene determinada por las bases sobre las que se cree: en el primero, las creencias se apoyan en determinadas doctrinas filosóficas y científicas, mientras que, en el segundo, nada similar podría servir de base. Sea como fuere, y más allá de posibles objeciones de carácter más técnico, el principal obstáculo para esta propuesta reside en la ausencia de evidencias textuales que le sirvan de apoyo: en parte alguna se encuentra un testimonio de Sexto Empírico en esa dirección.

Por eso mismo, resulta mucho más convincente la primera opción interpretativa, que establece la diferencia entre las creencias dogmáticas y las no dogmáticas en términos de contenido. El neo-pirrónico tendrá creencias, y por tanto actuará, pero éstas serán de distinto tipo que las del dogmático. En concreto, mientras que el seguidor de alguna doctrina asentirá a cosas no evidentes relacionadas con sus dogmas u opiniones, el escéptico solo asiente a su *páthos*, esto es, a aquello que le afecta de manera inevitable e innegable y, por tanto, a lo que le resulta evidente (aunque no a aquello que desde una doctrina u opinión dogmática se considere evidente, PH. 2.95).

Una primera solución a la objeción de la *apraxia* (con sus múltiples cargos, pero especialmente en lo que ha de ver con los cuestionamientos antropológico y nihilista) pasa por reconocer que el pirrónico tiene creencias, y que éstas, sin comprometer su escepticismo, le permiten

llevar una vida común (PH. 1.23-24). El criterio de acción serían aquí las apariencias, o más en general el *páthos,* las afecciones, sensibles e inteligibles, en las que todos estaríamos de acuerdo por su carácter evidente. Pero si esto parecía zanjar la cuestión en primera instancia y permitirle al pirrónico vivir escépticamente, nuestra experiencia contemporánea ha suscitado otras inquietudes que obligan a ahondar en este cuestionamiento y en los intentos de respuesta.

5. DISCUSIÓN

La contestación tradicional de Sexto Empírico a la pregunta de si resulta posible vivir escépticamente parecería ser un punto y aparte, pero, como sucede con la investigación escéptica de la verdad y su meta de la tranquilidad, no deja de ser un punto y seguido. Y es que en nuestros días diversos fenómenos, pero principalmente el éxito de la ciencia moderna y su plasmación tecnológica parecen cuestionar la postura pirrónica. Junto con esto, la pregunta por la efectividad y corrección de la acción, que configuraba en gran medida el cargo normativo en la acusación de *apraxia*, ha cobrado nueva vigencia al hilo de ciertos fenómenos especialmente importantes, para los que la remisión a un trasfondo cultural compartido puede ser una respuesta algo insatisfactoria. Voy a abordar ordenadamente cada una de esas inquietudes.

En cuanto a la primera de las objeciones, aunque al inicio traté de establecer una distinción entre el campo de la ciencia, el de la filosofía y el de la vida cotidiana, las fronteras sin duda son lábiles. En efecto, en el mundo antiguo la mayor parte de las preguntas científicas se confundían con las filosóficas y, en tanto que especulativas en gran medida, estaban casi tan abiertas al genuino debate como las aseveraciones teóricas de nuestro campo. La argumentación abstracta era el único medio con el que contaban los proto-científicos, y los argumentos de cada bando solían ser igual de sofisticados, con la consiguiente osificación de las disputas.

Por otra parte, en nuestros tiempos, de la Modernidad en adelante, la ciencia ha logrado desarrollar toda una serie de refinadas técnicas experimentales que, en primer lugar, la separan del campo filosófico, en

cuanto a su metodología, y, en segunda instancia, le permiten contar con una base neutral para tomar decisiones. Adicionalmente, la frontera entre la vida cotidiana y la ciencia parece haberse ido diluyendo, al tiempo que se solidifica la establecida entre la práctica científica y la filosófica. La tecnología se ha deslizado en nuestras vidas y no es posible mantener la suspensión del asentimiento en cuanto a los resultados de la ciencia. Si para Sexto la vida del común de los mortales podría ser la misma, aunque los teóricos no se hubiesen involucrado en sus proyectos, en el caso de las ciencias eso dejó de ser cierto hoy en día (Bett, 2019).

Por lo que respecta a la segunda de las objeciones, cabe señalar que salvo en el caso de los actos fallidos la inmensa mayoría de nuestras acciones suponen, necesariamente, una intervención efectiva en el mundo. Más aún, parece inobjetable que quien actúa ha de poder evaluar sus intervenciones, esto es, tener constancia de su efectividad y corrección. En este caso quedarse con las meras apariencias, con el *páthos*, no parece suficiente. Sin duda, tras mi pequeña revisión a las discusiones en torno al alcance del pirronismo, la respuesta tradicional parece la única compatible con una suspensión generalizada del asentimiento que no comprometa al pirrónico con un cargo antropológico o nihilista. Sin embargo, ninguna apariencia puede asegurarnos que la acción es correcta, o que hemos actuado cuando así nos lo parece.

Dicha objeción normativa, que parecería menor en algunos casos, se vuelve en nuestros días más apremiante, en la medida en que hay asuntos que pueden afectar nuestra vida o la de los futuros habitantes de la tierra y la supervivencia de las especies en general. Retos como el del cambio climático, sobre el que existen discrepancias políticas, si no científicas, de difícil resolución, no parecen compatibles con la *epokhé*. Más aún, insistir en que el neo-pirrónico debe seguir aquello que su cultura le haya inculcado (AM. 11.165-166) parece de escasa ayuda. En estos casos, en los que las situaciones de cambio son potencialmente radicales, las costumbres no indican qué acción es correcta y si lo que hacemos resulta ser efectivo.

Sea como fuere, el aspirante a neo-pirrónico no tiene por qué desanimarse ante dichos cuestionamientos, sino antes bien verlos como una

oportunidad de seguir desarrollando su capacidad argumentativa en pro de una *isostheneia* y una suspensión del asentimiento compatibles con la vida escéptica. En primera instancia, y en relación con la difusión y ascenso de la ciencia en nuestros días, cabe ver aquí más bien posibilidades para el neo-pirrónico que obstáculos en su camino. Y así, tal y como lo he planteado, pueden distinguirse al menos dos sentidos en los que el programa neo-pirrónico podría continuar aplicándose en la actualidad.

Primero, aunque gran parte de la ciencia moderna y contemporánea ha dejado sentado el debate y establecido las cosas con una autoridad que los antiguos no podían sospechar, estamos lejos de haber alcanzado un consenso sobre el sentido de la empresa científica, o lo que constituye un éxito en las disciplinas que la componen. De hecho, frente a la asunción realista de la antigua física, la variedad de enfoques de la actual reflexión filosófica sobre la ciencia es un campo abonado para el escepticismo. Si antiguamente, como diversos autores han señalado, se asumía que la ciencia debía capturar el modo en que las cosas eran objetivamente, con independencia de nosotros (supuesto éste compartido en cierta medida hasta por el pirronismo), en nuestros tiempos esto ya no sigue siendo así.

En el mundo contemporáneo al realismo científico le han salido serios competidores, como el relativismo, el instrumentalismo o el empirismo constructivo, entre otros. Y cada una de estas posiciones explica de manera distinta lo que constituye un resultado exitoso o el sentido de la empresa científica, sin que se vislumbre un acuerdo definitivo o un *experimentum crucis* que nos permita determinar qué opción es la correcta. Dichos debates, por cierto, constituyen una suerte de ascua arrimada a la sardina escéptica y con ello el pirronismo, parece innegable, cobra un protagonismo y atractivo semejante al que podía tener en tiempos pasados. Los argumentos a favor y en contra de las diversas posiciones en la reflexión teórica sobre la ciencia son igualmente poderosos, bien sea desde una perspectiva racional, bien desde una psicológica, y abren paso a la suspensión del asentimiento acerca de la naturaleza de la ciencia y sus metas.

En segundo lugar, como señala Porchat (2020), el pirronismo no es incompatible con la práctica científica, con la experimentación y desarrollo tecnológicos. Ciertamente, el pirronismo conducía a la suspensión del juicio cuando de los problemas de la vieja epistemología clásica se trataba. La aspiración de la física antigua, donde filosofía y ciencia se confundían, de dilucidar argumentativamente la realidad misma de las cosas, resultaba cuestionada y puesta entre paréntesis por medio de los diversos tropos del pirronismo. Pero una vez suspendido el asentimiento sobre las antiguas, y modernas, teorías científicas, el desarrollo de las *tékhnai*, que no se preocupan por lo no evidente, sino que tratan con las apariencias o fenómenos, no resulta incompatible con la vida y el pensamiento neo-pirrónico.

De hecho, el ser humano común en sus prácticas cotidianas se basa en las semejanzas y diferencias que observa, en las regularidades que es capaz de detectar en lo que le afecta diariamente. En esos patrones y en dichas estructuras aparentes se apoya el ciudadano de a pie para realizar previsiones y formular hipótesis. Y esos mismos procedimientos, sistematizados, y sometidos a cierto método, nos permiten corregir nuestras prácticas cotidianas y son la puerta de entrada de los desarrollos tecnológicos. Dichos avances, apoyados en gran medida en la experiencia, antes que en un disputable saber teórico, constituyeron la base de muchos de los logros celebrados por Sexto Empírico en diversas ciencias y técnicas de la antigüedad (cf. AM. 8.291, con especial referencia a la medicina, la agricultura y la astronomía empírica), y siguen conformando el núcleo de un tipo de investigaciones empíricas que mejoran nuestra condición y vida común.

Y si con estas reflexiones del pensador brasileño respondo a las objeciones relativas a la viabilidad del neo-pirronismo en nuestros tecnológicos días, también se puede acudir a Porchat para contestar al cuestionamiento normativo reformulado y agravado por los retos globales de nuestro tiempo. Y es que, lo que primero llama la atención en la formulación de dicha objeción es la concepción aislada del agente, un individuo solo en el mundo que desde su subjetividad se ve incapacitado para juzgar acerca de lo efectivo de sus acciones y de la corrección de sus movimientos. Y, en segundo lugar, destaca en dicha crítica que la

perspectiva normativa sea inescapablemente teórica, que se constituya desde una determinada perspectiva axiológica, aunque no se explicite concretamente cuál es la que se adopta.

Sin embargo, si tenemos en cuenta la propuesta neo-pirrónica de Porchat, lo que primero destaca es que el criterio de acción, las apariencias o afecciones, no es nunca de carácter subjetivo. Cohabitamos en un mundo, en el que compartimos experiencias, viviendo una vida común. Esa experiencia del mundo no nos privilegia como una suerte de agentes solipsistas, sino que lo que nos compele a actuar son apariencias que se nos imponen en la práctica común, tan compartida como el lenguaje en el que formulamos nuestras creencias en torno a esa experiencia. Y a dicha vivencia mundana le acompaña, en efecto, una visión del mundo, un discurso que nos habla de esa experiencia, pero el escéptico es cuidadoso a la hora de suspender las explicaciones que sobre el particular nos ofrecen las filosofías especulativas.

Eso no quiere decir que el neo-pirrónico se abstenga de elaborar una visión escéptica del mundo, una explicitación discursiva de dicha experiencia intersubjetiva del mundo que no vaya más allá de lo evidente, pero tampoco que se comprometa con una doctrina u otra, que pretende ir más allá del mundo compartido. En ese sentido, el neo-pirrónico no tiene por qué asentir al marco axiológico dictado por una teoría filosófica, que señale qué es correcto o incorrecto por fuera de lo que nuestras sociedades y culturas vayan elaborando, de manera contingente y siempre revisable. Asimismo, tampoco nos encontramos aislados a la hora de juzgar la efectividad de nuestras acciones, sino que es en la experiencia compartida donde podemos contrastar y evaluar si, y hasta qué punto, nuestras acciones inciden en un mundo que habitamos conjuntamente. Sin duda, ésta no es una respuesta definitiva al reto de la objeción normativa, pero proporciona materiales para seguir debatiendo al respecto y, en ese sentido, pretende ser fiel al carácter *zetético* del pirronismo.

6. CONCLUSIONES

La pregunta con la que iniciaba este capítulo, si es posible vivir pirrónicamente en nuestros días, sigue abierta, como toda buena pregunta filosófica, y probablemente seguirá vigente durante mucho tiempo, lo que de algún modo prueba, al menos en la práctica (ya que no en la teoría) que, en efecto, todavía se puede ser escéptico.

De algún modo, Porchat ya vislumbraba el resultado tranquilizador de esta investigación al reflexionar sobre las posibles razones por las que dedicarse a estudiar el antiguo escepticismo, no reduciendo tal tarea a un ejercicio de nostalgia o una suerte de visita a un gabinete de antiguas curiosidades. Para el pensador brasileño la patente diseminación de la actitud pirrónica en el pensamiento contemporáneo obedecía a su carencia de dogmas y a su carácter crítico, y en esas características se encontraban también los motivos de su vigencia.

Cabe decir que, en ese sentido, ser neo-pirrónico hoy no sólo es posible, sino también necesario. En la medida en que el pirronismo resulta ser principalmente un ejercicio de la razón crítica llevado al extremo y una práctica filosófica orientada hacia las cosas de la vida, el neo-pirronismo se plantea como una buena alternativa frente a los dogmas filosóficos, científicos y cotidianos que nos asaltan y tientan constantemente, como los cantos de sirena que pretendían perder a Ulises. Probablemente nunca sabremos qué canción cantaban las sirenas, pero eso forma parte de la condición humana, como el escepticismo que nos permite seguir navegando por los procelosos mares de la razón u observar desde la costa, como el poeta Lucrecio, los naufragios.

7. AGRADECIMIENTOS/APOYOS

La investigación de la que se deriva este texto se ha llevado a cabo en el marco del Proyecto de Investigación del Ministerio de Ciencia e Inno-vación “Éticas y metafísica de los afectos: las génesis modernas” (PID 2021 12612333NB-100) y del Grupo de investigación “Historia concep-tual y crítica de la Modernidad” (GIUV2013-037). Agradezco los co-mentarios a versiones previas del texto de Plínio Junqueira Smith

y Guadalupe Reinoso, así como las amables sugerencias de otros lectores u oyentes.

8. REFERENCIAS

Barnes, J. (1997). The Beliefs of a Pyrrhonist. En M. F. Burnyeat y M. Frede (Eds.), *The Original Sceptics: a Controversy* (pp. 58-91). Hackett.

Bett, R. (2019). *How to be a Pyrrhonist. The Practice and Significance of Pyrrhonian Skepticism*. Cambridge U. P.

Correa, A. (2016). ¿Es posible vivir el escepticismo? En A. Lozano y G. Meléndez (Eds.), *Convertir la vida en arte: una introducción histórica a la filosofía como forma de vida* (pp. 91-132). UNAL.

Fine, G. (2000). Sceptical Dogmata: Outlines of Pyrrhonism I 13. *Methexis*, 13, 81-105.

Frede, M. (1997). The Sceptic's Beliefs. En M. F. Burnyeat y M. Frede (Eds.), *The Original Sceptics: a Controversy* (pp. 1-24). Hackett.

Frede, M. (1997). The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge. En M. F. Burnyeat y M. Frede (Eds.), *The Original Sceptics: a Controversy* (pp. 127-151). Hackett.

Junqueira Smith, P. (2020). Sobre a maneira neopirrônica de agir e pensar. *Discurso*, 50 (2), 251-279.

Olfert, C. M. M. (2015). Skeptical Investigation and its Perks: Diog. Laert. 9.69-70 and 79-89. En. K. M. Vogt (Ed.), P*yrrhonian Skepticism in Diogenes Laertius* (pp. 147-170). Mohr Siebeck.

Perin, C. (2010). *The Demands of Reason. An Essay on Pyrrhonian Scepticism*. Oxford U. P.

Perin, C. (2010). Scepticism and Belief. En R. Bett (Ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism* (pp. 145-164). Cambridge U. P.

Perin, C. (2006). Pyrrhonian Scepticism and the Search for Truth. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 30, 337-360.

Porchat, O. (2020). Sobre lo que aparece. *Praxis Filosófica*, 50, 239-270.

Sexto Empírico (2012). *Contra los dogmáticos*. Gredos.

Sexto Empírico (1993). *Esbozos pirrónicos*. Gredos.

Vogt, K. M. (2010). Scepticism and Action. En R. Bett (Ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Scepticism* (pp. 165-180). Cambridge U. P

LA TEORÍA DE LAS CATÁSTROFES EN FORMA DE MITO SEGÚN EL JOVEN ARISTÓTELES

JOSÉ MARÍA ZAMORA CALVO
Universidad Autónoma de Madrid

1. INTRODUCCIÓN

En el fragmento 8b del diálogo *Sobre la filosofía*, Aristóteles incluye una introducción "histórica" que describe el itinerario de la "sabiduría" en cinco etapas sucesivas –sabiduría técnica del artesano, sabiduría del artista que ennoblece la vida, sabiduría política de los Siete Sabios, sabiduría de los primeros físicos jonios y, por último, sabiduría teórica dirigida al estudio del mundo suprasensible–. Aunque se haya discutido que esta clasificación pertenezca propiamente a Aristóteles, con argumentos a favor y en contra de su autoría[174], su arquitectura se sitúa en el despliegue del conocimiento.

Según W. Lameere (1949, p. 288-292), en los escritos de juventud pueden rastrearse vestigios de una teoría aristotélica de animales fabulosos, capaces de alimentarse de aire, algunos de los cuales habitarían incluso la región de la luna en que se halla la isla de los bienaventurados, lugar

[174] La autenticidad del Fr. 8b Ross del diálogo Sobre la filosofía ha sido y sigue siendo objeto de disputas filológicas y filosóficas. Chroust (1973, p. 119, n. 16), Natali (1977, p. 409, n. 4) y Megino (2016, p. 152-163) exponen los argumentos a favor y en contra. Bywater (1877), Bignone (1936, vol. 2, p. 511-525), Festugière (1949, p. 587-588), Ross (1955, p. 76-77), Untersteiner (1963, p. 122-125); Mondolfo (1968, p. 410-418) y Auffret (2019, p. 50) defienden la autoría aristotélica; la refutan, en cambio, Cherniss (1959, p. 38), Haase (1965, p. 323-354), Tarán (1969, p. 14, n. 70, p. 73-74), Berti (1983, p. 290), Szlézák (1983, p. 231) y Moraux (2000, vol. 2, p. 105-118).

Los fragmentos 8a Ross (= Cicerón, Disputaciones tusculanas, III 28, 69) y 8b Ross (= Jámblico, Sobre la ciencia matemática común, 26 [83, 6-22 Festa]) del Protréptico, cuya autenticidad y adscripción también sigue siendo objeto de discusión, en conexión con el diálogo Sobre la filosofía, señalan que la filosofía representa la culminación de la cultura humana.

de refugio de las almas que habrían vivido en este mundo[175]. Sin embargo, posteriormente, en su madurez, Aristóteles abandona esta teoría. Así, cuando aborda la divinidad de los astros en el libro Λ de la *Metafísica*, donde establece la existencia de un Dios supremo que mueve el universo permaneciendo él mismo inmóvil –el primer motor inmóvil–, afirma que la tradición transmitida por los mitos antiguos sobre los dioses solo puede aceptarse si se rechaza los elementos de ficción elaborados para persuadir al pueblo y servir a las leyes y al interés común. La metodología de Aristóteles otorga una mayor confianza a los sentidos, a la observación, a la historia y a la opinión de sus antecesores, transmitida en forma de proverbios, ya que la *dóxa*, purificada y recuperada del ataque platónico dirigido a los sofistas, expresa un aspecto valioso de la experiencia humana. Por ello, el itinerario que conduce a la verdad supone el paso de lo que es más familiar, más conocido para nosotros, a lo que es más conocido de manera absoluta, es decir, más conocido en sí y por la razón.

2. RELIQUIAS DE UNA ANTIGUA SABIDURÍA

En *Metafísica* Λ 8, Aristóteles sostiene que una antigua tradición enseña la divinidad de los cuerpos celestes, que cada arte (τέχνη) y cada filosofía fueron perdidas y descubiertas varias veces y que las antiguas opiniones son "como reliquias" (οἷον λείψανα) de una antigua sabiduría anterior a las destrucciones padecidas por la humanidad[176].

> Por otra parte, de los primitivos y muy antiguos se han transmitido en forma de mito (ἐν μύθου σχήματι), quedando para la posteridad, las creencias de que éstos son dioses y que lo divino envuelve a la naturaleza toda. El resto ha sido ya añadido míticamente (μυθικῶς) con vistas a persuadir a la gente, y en beneficio de las leyes y de lo conveniente. Dicen, en efecto, que éstos tienen forma humana y que se asemejan a

[175] Aristóteles emplea un razonamiento por analogía: Dado que existe una fauna particular en cada uno de los elementos que nos rodean –la tierra, el agua y el aire, cuyos lugares naturales constituyen los hábitats distintos que corresponden a cada una de las faunas particulares– , y que la luna se sitúa en los confines de la región del fuego, debe existir por analogía una cuarta categoría de seres vivos, una fauna particular en la región del fuego, que habitará en la luna, ya que participa del cuarto grado de alejamiento (1 = tierra, 2 = agua, 3 = aire, 4 = fuego). Lameere 1949, p. 290.

[176] Cf. Aristóteles, Acerca del cielo, I 3, 270b19-20; Política, VII 10, 1329b25-27.

> algunos otros animales, y otras cosas congruentes con éstas y próximas a tales afirmaciones; pero si, separándolo del resto, se toma solamente lo primitivo (τὸ πρῶτον), que creían que las entidades primeras (τὰς πρώτας οὐσίας) son dioses (θεοὺς), habría que pensar que se expresaron divinamente (θείως ἂν εἰρῆσθαι) y que, verosímilmente (κατὰ τὸ εἰκὸς), tras haberse descubierto muchas veces (πολλάκις εὑρημένης) cada arte y cada filosofía (ἑκάστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας) hasta donde era posible (εἰς τὸ δυνατὸν), y tras haberse perdido nuevamente (πάλιν φθειρομένων), estas opiniones suyas se han conservado hasta ahora (μέχρι τοῦ νῦν) como reliquias (οἷον λείψανα). Ciertamente, la opinión ancestral de nuestros antepasados (πάτριος δόξα) y la procedente de los primeros pensadores nos es conocida solamente hasta este punto. (Aristóteles, *Metafísica*, Λ 8, 1074a38-b14; trad. Calvo Martínez, 1994, p. 494-495, muy ligeramente modificada).

Por la terminología empleada (φθειρομένων, λείψανα), este pasaje conecta con el fragmento que transmite el obispo neoplatónico Sinesio de Cirene (c. 370 – 414/15 d.C.) en su *Elogio de la calvicie* (22, 654 Garzya; Fr. 8a Ross = Fr. 463 Gigon), que define los proverbios como las "reliquias" de una antigua sabiduría anterior a las destrucciones (φθοραί) padecidas por la humanidad. De este modo, como señala García Romero (2008, p. 4-5) los proverbios son, al igual que los mitos, restos de una sabiduría de antiguas civilizaciones, que han logrado sobrevivir a las enormes catástrofes humanas, transmitiéndose oralmente, en virtud precisamente de su concisión (συντομία) y agudeza (δεξιότης). En efecto, la teoría de las catástrofes y de la historia del desarrollo de la civilización que elabora el joven Aristóteles, siguiendo las enseñanzas de Platón en la Academia (*Timeo*, 22c-23c; *Critias*, 109d-110a, 111a, 112a; *Leyes*, III, 676a-679e), comparte la misma terminología que la empleada por su maestro. Tras cada catástrofe, las reinvenciones de las ciencias y de las técnicas se muestran como aspectos de una sabiduría creativa e iterativa.

Esta teoría aparece en el *Sobre la filosofía* de Arístocles de Mesina, peripatético del comienzo de la era cristiana, tal como lo transmite Juan Filópono (c. 490 – 570) en el comentario a la *Introducción a la Aritmética* de Nicócamaco de Gerasa (Fr. 8b Ross), señalando como causas de destrucción masiva de la humanidad las pestes, las hambrunas, los seísmos, las guerras, las múltiples enfermedades y sobre todo los diluvios (κατακλυσμοί), como el de Deucalión (Festugière, 1949, p. 99-100,

222-224). En su tratado *Sobre la filosofía*, para analizar el concepto de sabiduría, Arístocles adopta el mismo enfoque del desarrollo de las civilizaciones. Una sabiduría específica se sitúa al comienzo de cada una de las etapas que marcan la historia de la humanidad.

3. REINTERPRETACIÓN DE UN MITO PLATÓNICO

En la reconstrucción del pasado sobre las génesis y periodicidad de la sabiduría Aristóteles reinterpreta el mito del comienzo del libro III de las *Leyes* de Platón, donde el Ateniense, dirigiéndose a Clinias, acude a un ejemplo, probablemente el diluvio de Deucalión (*Leyes*, III, 676a-679e). En ese momento, las ciudades que estaban instaladas en las llanuras y a la orilla del mar fueron completamente destruidas (677c4-9), desapareciendo las instituciones políticas y dejando en un estado catastrófico de completa desgracia a la humanidad. Los supervivientes que escaparon de la destrucción son pastores montañeses, que forman "pequeñas ascuas de la raza humana, salvadas, en algún lugar, en las cimas de las montañas" (677b2-3). El redescubrimiento de las artes, de las instituciones y de las antiguas tradiciones, a partir de este pequeño grupo de pastores (νομεῖς) supervivientes, llevó una miríada de años.

En el relato inaugural del *Timeo* (22a-b), Critias alude al discurso del sacerdote de Saís a Solón, y de qué manera Deucalión y Pirra sobrevivieron al diluvio. El sacerdote evoca las catástrofes periódicas que han azotado a la humanidad con el fuego y el agua, de las que ha quedado protegida Egipto –beneficiada por las crecidas del Nilo–, y elogia el clima templado de Atenas, propicio para la práctica de la filosofía, querida por la diosa de la ciudad, Atenea (22c-22e). Los egipcios, beneficiados por su climatología (22c-23c), conservan una larga memoria, concretamente de las hazañas de la historia ateniense. Según el texto del *Timeo* (22d8-9), solo los habitantes de las cumbres sobreviven si la destrucción tiene lugar por el agua, pero si el elemento es el fuego, todos perecen. Los diluvios reiterados con frecuencia solo permiten que sobrevivan los hombres más ignorantes, los habitantes de las montañas, borrando de manera regular la memoria de los griegos, que se vuelven como niños (Weil, 1959, p. 59-65). Sobreviven, por tanto, los

montañeses y analfabetos, que solo habían oído los nombres y reconocían prácticamente los hechos (*Critias* 109d-110a). En el curso de 9.000 años se han sucedido numerosos y grandes diluvios (*Crit.* 111a, 112a). El clima protege a Egipto de sufrir catástrofes periódicas, permitiendo que conserve los hechos en el recuerdo. Atenas, antes de quedar destruida por el agua, además de por sus hazañas guerreras se distinguía de las otras ciudades por sus leyes e instituciones políticas. El sacerdote de Saís revela a Solón la antigüedad y la excelencia de Atenas, cuyo recuerdo los griegos perdieron por no poder registrar por escrito los acontecimientos antiguos acaecidos (*Tim.* 23b-c).

4. CINCO ETAPAS DE LA SABIDURÍA

El texto del comentario de Filópono a la *Introducción a la aritmética* de Nicómaco de Gerasa (I, 1) nos permite reconstruir el contexto histórico que Aristóteles expone en el libro primero de su diálogo *Sobre la filosofía* (Fr. 8b Ross; Hoche 1864, p. 1, 8-2, 42; Giardina, 1999, p. 105-107). El pasaje comienza definiendo la sabiduría (σοφία), y explica que, tras cada catástrofe, de manera cíclica, la civilización renace siguiendo cinco etapas, a las que corresponde cada una de las significaciones de la sabiduría. El término sabiduría, como el de sabio, es equívoco (ὁμώνυμον) (1, 25-26 Giardina). Aristóteles, según el pasaje de Filópono, establece una correspondencia estricta ente cinco significados de sabiduría y cinco momentos históricos.

El comentario a la *Introducción a la Aritmética* de Nicómaco de Gerasa de Asclepio de Tralles, neoplatónico de mediados del siglo VI, es más cercano al curso de Ammonio, mientras que Filóporno reconstruye, corrige y amplía las notas en su propio comentario (Tarán, 1969, p. 9-14). Muy probablemente los escritos atribuidos a Asclepio consistan en apuntes procedentes de los cursos impartidos por su maestro, Ammonio de Alejandría, hijo de Hermias de Edesia. Asclepio edita un curso de Ammonio, que Filópono revisa, corrige y adapta, ampliando el texto del comentario de Asclepio. Por ello, según L. G. Westerink (1964, p. 526-535), si nos atenemos a la información que conservamos sobre la exposición de Ammonio y a los autores que cita, especialmente el *Sobre*

la filosofía de Arístocles, solo debemos tener en consideración a Asclepio.

Tanto Filópono como Asclepio se basan en el tratado en diez libros *Sobre la filosofía* (Περὶ φιλοσοφίας), obra del peripatético Arístocles de Mesina (finales del s. I a.C. – comienzos del s. I d.C.), que les trasmite una paráfrasis de Aristóteles, a quien menciona en la primera sección dedicada a la explicación del origen y sentido del término sabiduría. Arístocles ofrece un análisis etimológico de σοφία, vinculado con el concepto de claridad (σάφεια, σαφές) y luz (φῶς), y la manifestación de cinco diferentes sabidurías relacionadas con las cinco sucesivas etapas del desarrollo de la civilización.

> Así pues, la sabiduría (σοφία) fue llamada así como si fuera una cierta claridad (οἱονεὶ σάφειά τις οὖσα), en tanto que clarifica todas las cosas. Esta condición de lo claro (τὸ σαφὲς), al ser algo luminoso (φαές τι ὂν), recibe su denominación de la luz y la luminosidad (παρὰ τὸ φάος καὶ φῶς), por traer a la luz (διὰ τὸ εἰς φῶς ἄγειν) las cosas que están ocultas (τὰ κεκρυμμένα). Ciertamente, dado que las cosas inteligibles y divinas, como dice Aristóteles, a pesar de ser clarísimas (φανότατά) en virtud de su propia entidad (κατὰ τὴν ἑαυτῶν οὐσίαν), a nosotros nos parecen tenebrosas y confusas (σκοτεινὰ δοκεῖ καὶ ἀμυδρά), por la niebla en la que el cuerpo nos envuelve, es natural que le dieran el nombre de sabiduría a la ciencia que trae estas cosas a la luz para nosotros (τὴν ταῦτα ἡμῖν εἰς φῶς ἄγουσαν ἐπιστήμην σοφίαν εἰκότως ὠνόμασαν). (Fr. 8b Ross, 1955, p. 76; Juan Filópono, *Comentario a la Introducción a la Aritmética de Nicómaco de Geresa*, I, 9-14 Giardina; trad. de Vallejo Campos, 2005, p. 271-272).

I. Bywater (1877, p. 66-67) considera la frase atribuida a Arístocles un "fragmento" del *Sobre la filosofía* de Aristóteles (que corresponderá al Fr. 8b Ross). Para H. Cherniss (1959, p. 38, n. 4 y 5) esta frase se habría inspirado en una interpretación de *Metafísica* (α 993b7-11). Tanto Filópono (I 3, 33-34 Hoche = 3, 41-42 Giardina) como Asclepio (I 3, 35-39) aluden concretamente a este libro α *minor* de la *Metafísica* (Tarán, 1969, p. 14, n. 70, p. 73). La metáfora de la niebla que obnubila la facultad humana de conocimiento proviene de Homero (*Ilíada*, V, 127).

El testimonio de Arístocles de Mesina:

> Sin embargo, puesto que decimos sabiduría y sabio en un sentido general, hay que tener en cuenta que el nombre de sabiduría y el de sabio son equívocos (ὅτι ὁμώνυμόν ἐστι τὸ τῆς σοφίας ὄνομα καὶ τὸ τοῦ

σοφοῦ). Efectivamente, los antiguos han entendido el término en cinco sentidos, a los cuales hace referencia Arístocles en sus diez libros *Sobre la Filosofía.* (Fr. 8b Ross, 1955, p. 76; trad. Vallejo Campos, 2005, p. 272-273).

En sus comentarios a la *Introducción a la Aritmética de Nicómaco de Gerasa* y a la *Metafísica de Aristóteles*, Asclepio aporta la misma explicación etimológica del término sabiduría[177].

El primer libro del *Sobre la filosofía* seguía una ordenación en cinco etapas de la sabiduría[178]. En la tercera etapa se ocupa de la discusión sobre el origen de las máximas délficas.

4.2. Primer significado de "sabiduría" y de "sabio". La primera etapa corresponde a las invenciones necesarias para cubrir las primeras necesidades de la existencia, es decir, las técnicas que garantizan la subsistencia de los hombres

Pues hay que tener presente que los hombres perecen (φθείρονται) de diversas maneras (διαφόρως). Mueren, en efecto, debido a epidemias, hambrunas, terremotos, guerras, enfermedades de diversas clases y por otras causas, pero sobre todo por cataclismos aún más devastadores (ὑπὸ κατακλυσμῶν ἀθροώτερον), como el que se dice que tuvo lugar en tiempos de Deucalión, el cual fue grande, aunque no extendió sus efectos sobre todas las cosas. (Fr. 8b Ross, 1955, p. 76; trad. Vallejo Campos, 2005, p. 273).

En su exposición del efecto de la teoría de las catástrofes sobre la civilización humana, Aristóteles recurre a la siguiente cita homérica

[177] Cf. Asclepio, Comentario a la Introducción a la Aritmética de Nicómaco de Gerasa, I α'7 ss. (Tarán, 1969, p. 24). Probablemente se trate de las notas tomadas al curso impartido por Ammonio, el maestro de Asclepio. De este curso Juan Filópono ha elaborado una edición revisada y corregida. Cf. Westerink, 1964, p. 526-528. Igualmente, Asclepio recurre también a la misma explicación etimológica en su Comentario a la Metafísica de Aristóteles, 3, 30-31 Hayduck (Commentaria in Aristotelem Graeca, VI 2), que continúa siendo una recopilación de los apuntes tomados al curso de Ammonio, a los que completa con extractos de Alejandro de Afrodisia. Cf. Festugière, 1949, p. 587-588; Tarán, 1969, p. 14; Westerink, Trouillard y Segonds, 1990, p. xii.

[178] En su Comentario a la Metafísica de Aristóteles,10, 28-11, 36 Hayduck, en la sección que dedica a Metafísica, A 1, 981b13, Asclepio expone las diversas etapas de la civilización, aludiendo a los cataclismos, pero sin incluir la etapa ético-política.

(*Ilíada,* XX, 215-218), que aparece también en Platón (*Leyes*, III, 681e2-5):

> Zeus, amontonador de nubes, engendró primero a Dárdano
>
> y fundó Dardania cuando la sagrada Ilion aún no
>
> había sido edificada en la llanura (ἐν πεδίῳ), ciudad de hombres mortales,
>
> mas éstos todavía moraban en las laderas (ἔθ' ὑπωρείας) del Ida, de abundantes manantiales. (Fr. 8b Ross, 1955, p. 76; trad. Vallejo Campos, 2005, p. 274).

4.3. La invención de las artes, mediante el patrocinio de Atenea. La segunda etapa corresponde a la adquisición de las artes, que no proporcionan lo útil, sino que contribuyen a la manera de vivir noble y civilizada.

> A continuación (πάλιν), inventaron artes (ἐπενόησαν τέχνας), como dice el poeta (*Ilíada,* XV, 412; *Odisea*, XVI, 233), "con los consejos de Atenea (ὑποθημοσύνῃσιν Ἀθήνης)", pero aquéllas no fueron instituidas sólo en lo que es necesario para vivir sino que progresaron hasta lograr un modo de vida elegante y civilizado (μέχρις τοῦ καλοῦ καὶ ἀστείου προϊούσας). También esto a su vez ha sido denominado sabiduría (πάλιν σοφίαν κεκλήκασι) y sabio el descubridor (τὸν εὑρόντα σοφόν), como cuando el poeta habla "del sabio artesano que construyó (σοφὸς ἤραρε τέκτων)" (*Ilíada*, IV, 110; XXIII, 712), "siendo buen conocedor de la sabiduría con los consejos de Atenea (εὖ εἰδὼς σοφίης ὑποθημοσύνῃσιν Ἀθήνης)" (*Ilíada*, XV, 411-412). Efectivamente, debido al carácter extraordinario de los descubrimientos, atribuyeron a la divinidad (εἰς θεὸν) sus invenciones. (Fr. 8b Ross, 1955, p. 77; trad. Vallejo Campos, 2005, p. 275).

4.4. La invención de la política y la aparición de los Siete Sabios. Esta etapa ético-política se centra concretamente en el momento que coincide con la constitución de leyes y de todo lo concerniente a la fundación de la *pólis*.

> A continuación (πάλιν), fijaron su atención en los asuntos políticos (περὶ τὰ πολιτικὰ πράγματα) e inventaron leyes y todo cuanto es necesario para la constitución de las ciudades y, una vez más, llamaron sabiduría a esta inventiva (πάλιν τὴν ἐπίνοιαν σοφίαν ἐκάλεσαν). Pues los Siete Sabios (οἱ ζ σοφοί) eran hombres de esta naturaleza, ya que descubrieron ciertas virtudes políticas (πολιτικάς τινας ἀρετὰς). (Fr. 8b Ross, 1955, p. 77; trad. Vallejo Campos, 2005, p. 275).

A este tercer estadio de la civilización corresponden los fragmentos sobre los Siete Sabios (Frs. 1-5 Ross) y las máximas délficas: "conócete a ti mismo" (Frs. 1, 3a, 3b Ross), "nada en demasía" y "quien se empeña se arruina" (Fr. 4 Ross). Las "virtudes políticas" a las que se refiere este pasaje podrían hacer referencia a la teoría neoplatónica de la jerarquía de las virtudes (Hoffmann, 2020, p. 54, n. 104).

La teoría cíclica de la historia proporciona el marco teórico de una investigación sobre el origen de las máximas délficas, que incorpora también una interpretación de los poemas "atribuidos a Orfeo" (*Acerca de la generación y corrupción*, II 1, 734a18; *Acerca del alma*, I 5, 410b28). Asimismo, consolida la atención prestada a las sabidurías bárbaras, como portadoras de un saber que ha logrado escapar a la catástrofe que ha devastado Grecia. "Aristóteles en el primer libro de su obra *Sobre la filosofía* afirma que los Magos son más antiguos que los egipcios (πρεσβυτέρους εἶναι τῶν Αἰγυπτίων)" (Fr. 6a Ross; trad. Vallejo Campos, 2005, p. 268). La sabiduría de Egipto, más antigua que la de Grecia, es considerada heredera de la antigua sabiduría persa, cuyo dualismo resurge con la teoría platónica (Fr. 6b Ross).

4.5. La invención de la física. La ciencia de la naturaleza, cuyo objeto son los seres físicos y sus principios, corresponde al momento de los fisiólogos jonios.

> Después, progresando en su andadura, llegaron a los cuerpos mismos y a la naturaleza que es artífice de éstos, y le dieron a ello el nombre más específico de teoría natural (ἰδικώτερον φυσικὴν ἐκάλεσαν θεωρίαν) y a los que son versados en tales asuntos los llamamos sabios en cuestiones naturales (σοφοὺς τὰ περὶ τὴν φύσιν). (Fr. 8b Ross, 1955, p. 77; trad. Vallejo Campos, 2005, p. 275-276).

En esta etapa se enmarca también el fragmento dedicado a Parménides y Meliso (Fr. 9 Ross). Los fisiólogos, que pertenecen a la cuarta etapa de la humanidad, han logrado entrever esta sabiduría (*Metafísica,* A 3, 983a24-A 5, 987a28).

4.6. La invención de la teología. Esta quinta etapa corresponde propiamente a la "soberana sabiduría" (κυριωτάτη σοφία), la

"CIENCIA BUSCADA" EN CONSONANCIA CON LA CRÍTICA A LA FILOSOFÍA DE PLATÓN.

> En quinto lugar, finalmente, trataron de las entidades divinas en sí mismas, supracósmicas y absolutamente inmutables y denominaron al conocimiento de éstas la sabiduría suprema (τὴν τούτων γνῶσιν κυριωτάτην σοφίαν ὠνόμασαν). (Fr. 8b Ross, 1955, p. 77; trad. Vallejo Campos, 2005, p. 276).

En esta historia Platón ocupa un puesto específico, ya que Aristóteles lo sitúa entre la cuarta y la quinta etapas. El examen y la crítica de la teoría platónica son abordados en el segundo libro del *Sobre la filosofía*, teniendo su correspondencia en el libro A de la *Metafísica* (A 6, 987a29-988a17 y A 9, 990a33-992ab18; cf. Auffret, 2019, p. 56). Aristóteles concluye su exposición con la crítica a la orientación de la Academia bajo la dirección de Espeusipo, con quien culmina el fracaso del programa platónico. Esta quinta etapa de la sabiduría, correspondiente a la "soberana sabiduría", se ocupa de la "más soberana y la primera de las causas".

Proclo, a quien cita Filópono en su tratado *Sobre la eternidad del mundo* (31, 17 Rabe), señala que Aristóteles se opone a su maestro en muchos de sus escritos –lógicos, éticos, físicos– y, "mucho más en la *Metafísica*, ya que aquí trata de los principios y se explaya presentando graves objeciones contra las ideas, tanto al principio, como en medio y al final del tratado, y en los diálogos, en los que proclama con la mayor claridad (σαφέστετα κεκραγώς) que no puede simpatizar con esta doctrina aunque alguien pudiera pensar que la discute por el gusto de polemizar" (Fr. 10a Ross, 1955, p. 77-78; trad. Vallejo Campos, 2005, p. 278; cf. Megino, 2020, p. 67, n. 1 y 4.).

El *Sobre la filosofía* expone la concepción del principio divino del ser y del devenir, clarificación filosófica de una intuición inmemorial que se ha transmitido a la posteridad en forma de mito. El primer libro del *Sobre la filosofía* expone una teoría cíclica de la historia que sigue el ritmo marcado por el redescubrimiento de cinco momentos de la sabiduría. Asimismo, podemos observar un paralelismo muy estrecho entre los dos primeros libros del diálogo y el libro A de la *Metafísica*. Las tres primeras etapas aparecen resumidas en *Metafísica* (A 1, 981b12-

25), que abordan la invención de las artes producidas a partir de las artes, "orientadas las unas a hacer frente a las necesidades y las otras a pasarlo bien" (981b17-18), y que anteceden el descubrimiento de las ciencias más elevadas tan pronto como una organización política permite a los hombres disfrutar de cierto ocio. Entonces la sabiduría es "una ciencia acerca de ciertos principios y causas" (A 2, 982b9-10) y, por ello, la ciencia que se ocupa especialmente de la causa final es "la más divina y la más digna de estima" (983a5-6).

5. EN FORMA DE PROVERBIOS

El primer libro del *Sobre la filosofía* proporciona una descripción pormenorizada de las cinco fases que conducen progresivamente a la humanidad hasta alcanzar la "soberana sabiduría" (κυριωτάτη σοφία). Aristóteles amplía su exploración histórica a las sabidurías que provienen del oriente, como las de los magos, y se pregunta por el origen de las sentencias atribuidas a los Siete Sabios, a los que califica de "sofistas" (Fr. 5 Ross).

La exploración de las máximas y los proverbios permite retrotraerse en la historia a un tiempo antediluviano. Dentro de la historia de las fases sucesivas de la sabiduría en el transcurso del ciclo histórico surge la figura de los Siete Sabios. La referencia a las máximas de los Siete Sabios conecta con la etapa ético-política, que se transmiten en forma de proverbios (προιμίαι). De este modo, las huellas de una sabiduría antediluviana son rastreables recurriendo al estudio de los proverbios, las instituciones, los ritos, las etimologías de las palabras utilizadas en el lenguaje ordinario, que conservan el recuerdo de tradiciones antiguas (Bernays, 1968 [1863], p. 52-56).

Para Natali (1977, p. 410), en el fragmento 8b puede apreciarse un matiz diferente, si lo comparamos con el pasaje del *Timeo* (22c-23c): algunos rastros de la antigua sabiduría antediluviana se presentan y transmiten oralmente, repitiéndose de unas generaciones bárbaras a otras, hasta que fueron revelados a Solón en su viaje a Egipto por el sacerdote de Saís. Este encuentro fantástico puede considerarse paralelo a los producidos durante otros viajes a países lejanos y misteriosos, a través de

los cuales los protagonistas de las leyendas adquieren conocimientos especiales. En su relato, inspirado en Platón, el joven Aristóteles reemplaza la transmisión "cuasi-mágica" del sacerdote egipcio por otra más plausible, a través de la cultura oral, de tipo eminentemente repetitivo, cuyas briznas es posible escudriñar con mayor facilidad.

Precisamente, los proverbios son estos vestigios, transmitidos oralmente, de una antigua sabiduría que han logrado evadirse de las destrucciones que arrasan periódicamente a la humanidad. De hecho, al conectar con el otro lado de las rupturas producidas por las catástrofes, conforman un "fino hilo de continuidad" (Auffret 2019, p. 49) que da acceso al redescubrimiento cíclico de las artes y de las ciencias. En base a esta concepción de la historia se desarrolla posteriormente en el Liceo un amplio programa de investigación de carácter "etnológico" o de "antropología cultural" con el objetivo de rastrear las huellas de una sabiduría antediluviana (Natali 1977, p. 410; Chroust 1973). Los cataclismos se suceden cíclicamente en intervalos regulares que destruyen parcialmente la humanidad y sus conocimientos, de los que solo se conservan fragmentos dispersos transmitidos oralmente en forma de proverbios.

6. CATACLISMOS Y MIGRACIONES

La humanidad sufre destrucciones periódicas, que se suceden de manera cíclica, provocadas por catástrofes –fuego, pestes y especialmente diluvios (καταλυσμοί). Platón proyecta un enfoque fundamentalmente político a la teoría de los cataclismos –solo se salvan de la destrucción los pastores analfabetos, que habitan las cimas de las montañas, y los restos de una antigua sabiduría–; Aristóteles, en cambio, revisa y remodela esta teoría platónica, que estudia en la Academia y aparece expuesta en los diálogos tardíos (*Timeo* 22c-23c; *Critias* 109d-110a, 111a, 112a; *Leyes*, III, 676a-679e), incorporando un enfoque meteorológico. De este modo, el Estagirita transmuta la forma del mito de un diluvio universal con perspectiva política por una serie diluvios particulares, localmente situados, que se repiten en zonas de la tierra que experimentan la alternancia entre un período de humedad (inundación) y de sequía

(desertificación). Tras el diluvio que se produce en un territorio delimitado se establece un período de desecación progresiva, "hasta que vuelve a empezar ese ciclo" (*Meteorológicos*, I 14, 352b15-16), es decir, un nuevo diluvio particular, geolocalizado, con el que se cierra el ciclo climático sobre sí mismo.

La existencia de los pueblos depende de su localización medioambiental. En consecuencia, Aristóteles establece una correspondencia precisa entre la historia "meteorológica" de los territorios y la de los pueblos que habitan en ellos. Por ello, los fenómenos climáticos impactan directamente en las sociedades humanas. El tiempo en el mundo sublunar se organiza siguiendo una estructura repetitiva, menos ordenada que la de los cuerpos celestes, que se manifiesta en la sucesión anual de las cuatro estaciones, por el retorno cíclico de lo que el Estagirita denomina "gran invierto" (μέγας χειμών)[179] y por un fenómeno lento y progresivo de avances alternos de la tierra y del agua del mar.

> Pero no hay que pensar que la causa de esto sea la transformación del mundo; <sería> ridículo, en efecto, que el universo se moviera a través de pequeños y breves cambios (διὰ μικρὰς καὶ ἀκαριαίας μεταβολὰς κινεῖν τὸ πᾶν), y la masa y el tamaño de la tierra no son nada, en definitiva, frente al conjunto del cielo (πρὸς τὸν ὅλον οὐρανόν); hay que suponer, por el contrario, que la causa de todos esos <cambios> es que, al cabo de unos tiempos determinados, igual que entre las estaciones del año <hay> un invierno, así también <hay> un gran invierno (μέγας χειμὼν) y un exceso de lluvias dentro de un gran ciclo temporal. Ahora bien, eso no <afecta> siempre a los mismos lugares, sino que <puede ocurrir> como con la llamada inundación (κατακλυσμός) de Deucalión: esta, en efecto, tuvo lugar sobre todo en territorio helénico (περὶ τὸν Ἑλληνικὸν ἐγένετο τόπον μάλιστα) y, de este, en la antigua Hélade (περὶ τὴν Ἑλλάδα τὴν ἀρχαίαν). Esta era el <territorio> en torno a Dodona y el <río> Aqueloo: pues este ha cambiado muchas veces su curso; en efecto, allí habitaban los salios y los entonces llamados griegos, hoy helenos (οἱ καλούμενοι τότε μὲν Γραικοὶ νῦν δ' Ἕλληνες)". (Aristóteles, *Meteorológicos*, I 14, 352a25-b3; trad. Candel Sanmartín, 1996, p. 297-298).

[179] Aristóteles, Meteorológicos, I 14, 352 a 31; cf. 351a19-19-353a28. Cf. Weil, 1960, p. 330-331; Natali, 1977, p. 416-117; Hoffmann, 2018, p. 55-59. Según el resumen de esta teoría que Aristóteles ofrece en Meteorológicos, I 14 y II 3, el "gran invierno" se produce con cierta regularidad "en intervalos fijos de tiempo (διὰ χρόνων εἱμαρμένων)" (I 14, 352a29) o "en un momento determinado (κατά τινα χρόνον)" (II 3, 356b33).

El “gran invierno” acontece con cierta regularidad “en intervalos de tiempo fijos”. Pero, a diferencia de los cataclismos platónicos, a los que el Estagirita se refiere en su diálogo *Sobre la filosofía*, se trata de un acontecimiento climático local, no universal. De este modo, el diluvio relacionado con el nombre de Deucalión ha afectado únicamente a Grecia, concretamente a la región de Dodona y del Aqueloo. R. Weil (1960, p. 328-331) expone la evolución de la teoría de los cataclismos desde Platón (*Político, Timeo, Critias* y *Leyes* III) hasta Aristóteles, deteniéndose particularmente en el análisis, dentro del *corpus* del Estagirita, de la diferencia que puede descubrirse, gracias al testimonio de Filópono, entre la tesis del diálogo *Sobre la filosofía* y la propuesta de los *Meteorológicos*, donde los diluvios son desastres parciales, es decir, ya no son universales, sino que su impacto queda restringido a determinados lugares.

La inundación de Deucalión, que Platón menciona (*Tim.* 22a5; *Crit.* 112a), queda restringida en este pasaje de Aristóteles a una determinada zona de nuestro planea, pues aparece insertada en la teoría cosmológica que impide todo cambio general en la apariencia de la tierra. Aristóteles sostiene la eternidad del ordenamiento del cosmos. La tierra nunca está del todo inundada o del todo seca, sino que las inundaciones y las sequías afectan solo a algunas zonas particulares de nuestro planeta.

Entre zonas secas y húmedas, o entre regiones sobre la tierra y bajo la tierra, hay un equilibrio, ya que las sequías y las inundaciones son locales, y no se dan sincrónicamente, sino que se producen en lugares diferentes de manera cíclica (Groisard, 2008, p. 22-23). Así, en unos lugares la mar retrocede y en otros avanza. Pero si uno de estos fenómenos se prolonga durante un largo período de tiempo, provoca migraciones (μεταναστάσεις) de poblaciones humanas (*Meteor.* I 14, 351b19), ya sea para establecerse en tierras nuevas secas o ya sea para trasladarse desde tierras yermas a otras zonas habitables que garanticen su sustento. Las huellas de estos movimientos de migraciones humanas, que transcurren de una manera sumamente lenta y progresiva (351b8-26), pueden rastrearse en Grecia –concretamente en la región de Argos y Micenas (352a9-14)– y en Egipto –en el territorio sedimentado de Tebas y Menfis, ciudad cuyo florecimiento considera posterior a la

primera (351b29-352a2)–. Para explorar el impacto progresivo de este cambio cíclico en los límites de la tierra y el mar, Aristóteles se basa en los indicios proporcionados por Homero (351b8-352b3 y 353a14).

7. CONCLUSIONES

El proyecto político de Aristóteles y del Liceo que recopila los proverbios parte de un mito, el de una sabiduría arcaica multiforme, cuyo recorrido se ha ido borrando con el transcurrir del tiempo, pero del que es posible rastrear y recomponer los vestigios, ya que perduran depositados en determinado número de producciones sociales, transmitidas de manera fragmentada en las máximas, las sentencias y las fábulas sobre la fundación, las costumbres y la historia de las ciudades. Aristóteles consideraba que estos proverbios (παροιμίαι) son restos de una antigua sabiduría (σοφία) que queda destruida en las catástrofes padecidas por la humanidad, pero que vuelve a reconstruirse con la restitución y el desarrollo de la civilización y la cultura.

Como el devenir de la naturaleza, Aristóteles concibe la historia cultural e intelectual general de la humanidad "bajo la forma de una generación circular y de un eterno retorno" (Aubenque, 1962, p. 73, n. 3). La teoría aristotélica de las catástrofes permite conciliar la eternidad de las especies, y concretamente de la especie humana situada en el ámbito sublunar, con la sempiternidad del conocimiento humano, al menos en su núcleo proverbial, correspondiente a la eternidad del ámbito supralunar. La tesis aristotélica de la eternidad e indestructibilidad del universo implica la eternidad de la historia cultural e intelectual de la humanidad, que resulta, en última instancia, una parte esencial de este mundo físico, eterno e indestructible (*Acerca de la generación y la corrupción,* II 11, 338a7 ss.). Por consiguiente, la historia general de la humanidad se inscribe en el marco de la cosmología, bajo la forma de una generación circular y de un eterno retorno de las mismas opiniones, siguiendo el ritmo marcado por la sucesión de los diluvios y las regeneraciones progresivas de la civilización y de la cultura.

8. AGRADECIMIENTOS/APOYOS

Este trabajo ha contado con el apoyo del proyecto I+D Aglaya-CM (H2019/HUM-5714) y forma parte de las actividades del Grupo de Investigación de la UAM: "Influencias de las éticas griegas en la filosofía contemporánea" (Ref. F-055).

9. REFERENCIAS

Allen, T. W. y Monro, D. B. (1966 [1908]). Homeri Opera, vols. 1-2: Iliadis. Clarendon Press.

Aubenque, P. (2013). Le problème de l'être chez Aristote: Essai sur la problématique aristotélicienne. Presses Universitaires de France.

Aubonnet, J. (1986). Aristote. Politique, vol. 3. Les Belles Lettres.

Auffret, T. (2019). Un "nouveau" fragment du Περὶ φιλοσοφίας: le papyrus d'Aï Khanoum. Elenchos, 40 (1), 25-66.

Bernays, J. (1968 [1863]). Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Berti, E. (2012). La fonction de Métaph. Alpha elatton dans la philosophie d'Aristote. En J. Wiesner (Ed.), Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum: Studien zu einigen Dubia. Akten des 9. Symposium Aristotelicum (Berlin, 7.-16. September 1981) (pp. 260-294). De Gruyter. https://doi.org/10.1515/9783110862898.260

Bignone, E. (1936). L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro. La Nuova Italia.

Burnet, J. (1900-1907). Platonis Opera, 5 vols. Clarendon Pres.

Bywater, I. (1876). Aristotle's Dialogue On Philosophy. The Journal of Philology, 7 (13), 64-87.

Calvo Martínez, T. (1994). Aristóteles. Metafísica. Gredos.

Candel Sanmartín, M. (1996). Aristóteles. Acerca del cielo. Meteorológicos. Gredos.

Cherniss. H. (1959). Review of Saffrey. Gnomon, 31, 36-51.

Chroust, A.-H. (1973). The "Great Deluge" in Aristotle's On Philosophy. L'Antiquité Classique, 42 (1), 113-122.

Festugière, A.-J. (1949). La Révélation d'Hermès Trismégiste. II. Le Dieu cosmique. Gabalda.

Festa, N. (1891). Iamblichi De communi mathematica scientia liber. Teubner.

Fobes, F. H. (1918). Aristotelis Meteorologicorum libri quattuor. Harvard University Press.

García Romero, F. (2008). Aristóteles paremiólogo. Critica del testo, 11 (1-2), 1-12.

Garzya, A. (1989). Opere di Sinesio di Cirene: epistole, operette, inni. Unione Tipografico-Editrice Torinese.

Giardina, G. (1999). Giovanni Filopono matematico tra neopitagorismo e neoplatonismo. Università di Catania.

Gigon, O. (1987). Aristotelis Opera [ex recensione Immanuelis Bekkeri; editio altera quam curavit Olof Gigo], vol. 3: Librorum deperditorum fragmenta. De Gruyter.

Groisard, J. (2008). Aristote. Les Météorologiques. Flammarion.

Haase, W. (1965). Ein vermeintliches Aristoteles-Fragment bei Johannes Philoponos. En H. Flashar y W. Schadewaldt (Eds.), Synusia: Festgabe für Wolfgang Schadewaldt zum 15. März 1965 (pp.323-54). Neske.

Hayduck, M. (2020). Asclepii in Aristotelis Metaphysicorum libros A - Z commentaria. De Gruyter. https://doi.org/10.1515/9783111434919

Hoche, R. (1864). Ἰοάννου Γραμματικοῦ Ἀλεξανδρέως (τοῦ φιλοπόνου) εἰς τὸ πρώτον τῆς Νικομάχου Ἀριθμητικῆς Εἰσαγωγῆς. Teubner.

Hoffmann, P. (2020). Maximes, proverbes et formes brèves dans la philosophie grecque. En J.-N. Robert y M. Zink (Eds.), Les petites phrases. Puissance de la brièveté dans les littératures d'Orient et d'Occident (pp. 13-89). Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Lameere, W. (1949). Au temps où Franz Cumont s'interrogeait sur Aristote. L'Antiquité classique, 18 (2)2, 279-324.

Louis P. (1982). Aristote. Météorologiques, 2 vols. Les Belles Lettres.

Megino, C. (2016). Edición crítica, traducción y comentario del diálogo" Sobre la filosofía" de Aristóteles, Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid.

Megino, C. (2020). On the Role of the Platonic Interlocutor in Aristotle's Dialogue On Philosophy. En A. P. Mesquita, S. Noriega-Olmos y C. Shields (Eds.), Revisiting Aristotle's Fragments: New Essays on the Fragments of Aristotle's Lost Works (pp. 67-82). De Gruyter.

Mondolfo, R. (1968). La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua. Eudeba.

Moraux, P. (1965). Aristote. Du ciel. Les Belles Lettres.

Moraux, P. (2000). L'Aristotelismo presso i Greci, 3 vols., Vita e Pensiero.

Mugler, C. (1966). Aristote. De la génération et de la corruption. Les Belles Lettres.

Natali, C. (1977). La teoria aristotelica delle catastrofi: Metodi di razionalizzazione di un mito, Rivista di Filologia e Istruzione Classica 105, 403-424.

Pohlenz, M. (1918). M. Tulli Ciceronis Tusculanae disputationes. Teubner.

Rabe, H. (1899). Ioannes Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum. Teubner.

Ross W. D. (1924). Aristotle's Metaphysica, Revised text with introduction and commentary, 2 Vols., Oxford, 1924 (Reprint 1953)

Ross, W. D. (1955). Aristotelis Fragmenta Selecta. Clarendon Press.

Szlezák, Th. A. (2012). Alpha Elatton. Einheit und Einordnung in die Metaphysik. En J. Wiesner (Ed.), Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum: Studien zu einigen Dubia. Akten des 9. Symposium Aristotelicum (Berlin, 7.-16. September 1981) (pp. 221-259). De Gruyter. https://doi.org/10.1515/9783110862898.221

Tarán, L. (1969). Asclepius of Tralles: Commentary to Nicomachus' Introduction to Arithmetic. Transactions of the American Philosophical Society, 59 (4), 1-89.

Untersteiner, M. (1963). Aristotele. Della filosofía. Edizioni di storia e letteratura.

Vallejo Campos, A. (2005). Aristóteles. Fragmentos. Gredos.

Weil, R. (1959). L'"archéologie" de Platon. Klincksieck.

Weil, R. (1960). Aristote et l'Histoire: essai sur la "Politique". Klincksieck.

Westerink, L. G. (1964). Deux commentaires sur Nicomaque: Asclépius et Jean Philopon. Revue des études grecques, 77, 526-535.

Westerink, L. G., Trouillard, J. y Segonds, A. P. (1990). Prolégomènes à la philosophie de Platon. Les Belles Lettres.

LA NATURALEZA COMO MATERIA Y COMO FORMA EN LA *PHYSICA* DE ARISTÓTELES

MANUEL ALEJANDRO SERRA PÉREZ
Universidad de Murcia

1. INTRODUCCIÓN

El concepto de naturaleza tiene una importancia vital en nuestro presente. Por encima de lecturas parciales y de los particularismos derivados de las ideologías de turno, una de las preguntas que nos permiten acceder al ser de las cosas es su naturaleza. Naturaleza no responde exclusivamente a *que es* una cosa o *de qué está hecha*, sino a algo más complejo y necesario.

La *Physica* de Aristóteles es un escrito básico del *corpus aristotelicum*. El Estagirita estudia en él los temas básicos que darán fundamento a cuestiones más complejas que cristalizarán en su *Metaphysica*. La naturaleza, el movimiento, la causa primera y su relación con el universo y con las cosas, son sus temas principales.

Por lo que a nuestro interés respecta, es sabido que en la actualidad, uno de los ámbitos donde más se deja sentir la crisis actual es el humano, por ello la población se ha sensibilizado con la implantación de una ética mínima que pueda sostener el tejido vital básico, además del orden político y social. No todo está permitido. Ahora bien, y esta es la gran pregunta, ¿cuál es el límite? ¿Qué está permitido y qué no? Para responder a estas cosas es necesario antes fundar una reflexión que hunda sus raíces en una adecuada metafísica (Serra Pérez, 2022a, p. 16).

La naturaleza, según la entiende el filósofo del peripato, no es un concepto de carácter unívoco, ya que no responde a un sólo elemento de lo real, ni tampoco a su mero conjunto. Naturaleza se dice en varios sentidos, y en última instancia es sobre todo la forma por la que una cosa

es según una determinada esencia y de acuerdo a un fin concreto. Naturaleza es, por tanto, la materia de la que está revestida la entidad, así como y sobre todo la forma por la que una cosa es *tal* cosa. Es, en definitiva, lo que funda el ser de la cosa, en el modo en que lo entiende el Estagirita, pero también su fin y su orden. Una cosa no puede ser independientemente de su naturaleza (forma), a menos que esté dispuesta a su auto destrucción, por lo que, como puede advertirse, este discurso posee importantísimas consecuencias que afectan directamente a la persona y a su ordenamiento metafísico, social y político.

2. OBJETIVOS

- Atraer la mirada del filósofo y del investigador a las fuentes del pensamiento intelectual, por tanto, a Grecia.
- Detenerse especialmente en el sistema aristotélico, que dedica un libro entero, de los más importantes del *corpus*, a desentrañar el significado de *physis* (principio natural del ente).
- Familiarizarse con el sentido y la importancia que los principios naturales juegan en la comprensión de lo real.
- Fomentar un diálogo fecundo entre ciencia contemporánea (física actual en particular) y filosofía, de la mano de Aristóteles y su pensamiento.
- Poner en la palestra problemas de fondo que afectan a nuestro modo de pensar y, en consecuencia, de vivir, como el de la así llamada naturaleza, no entendida como concepto abstracto, sino como expresión de algo que nos constituye a todos los vivientes.
- Confrontar los resultados de nuestro estudio con el desafío post-humanista, que va entretejiendo una verdadera de-construcción del fundamento del ser.

3. METODOLOGÍA

Emplearemos el comentario de las fuentes originales como base para la discusión científica, la cual será enriquecida con las aportaciones de especialistas. El texto principal será la *Physica* de Aristóteles; en concreto, el libro segundo.

4. RESULTADOS

El concepto de *physis* fue devuelto a la palestra en el siglo XX gracias al eco que de él se hace Martin Heidegger a través de sus intrincadas reflexiones (Heidegger, 1993, p. 22). Si vamos inicialmente al término en sí, descubriremos que *physis* difícilmente significa para Aristóteles lo que nosotros entendemos por "naturaleza". Mientras que el Estagirita lo entiende como principio del ente (de su ser y su actividad), nosotros lo entendemos en el sentido del *todo*, o sea, el cosmos, el conjunto del mundo natural en cuanto tal. La diferencia es substancial. Cuando Aristóteles dice *physis*, no se está refiriendo al segundo caso, sino al primero. Por consiguiente, para una investigación formal, sería necesario desembarazarse de esta traducción de *physis* por "naturaleza" *in genere*.

Este preámbulo se irá resolviendo conforme avancemos en la descripción que el filósofo del peripato va haciendo en su lugar correspondiente de la *Physica*. Como veremos en seguida, la primera consideración que él hace de la *physis*, engarza ser y naturaleza (que usaremos en adelante, según lo visto, como "principio natural". Esta relación toma pie de la primera afirmación de *Phys*. II, 192b 10: "Algunas cosas son por *φύσις*, otras por otras causas (*αιτίαι*)". Algunas cosas, es decir, entes, son *de acuerdo a* una serie de principios constitutivos que llamamos *physis*. ¿Qué quiere decir esto? Sencillamente que las cosas tienen *en sí mismas* lo que las constituyen como tales (Serra Pérez, 2021). La entidad de lo existente tiene en su propia estructura entitativa los principios que hacen que una cosa sea y sea lo que es. Esto que Aristóteles llama *physis*, pues, es la razón o principio natural del ser de las cosas. Así muestra él, por tanto, la relación substancial entre ser y *physis*. Veamos como lo explica el propio Aristóteles:

> Todas estas cosas [las que constituyen la *physis*] parecen diferenciarse de las que no están constituidas por naturaleza, porque cada una de ellas tiene en sí misma un principio de movimiento y de reposo, sea con respecto al lugar o al aumento o a la disminución o a la alteración. Por el contrario, una cama, una prenda de vestir o cualquier otra cosa de género semejante, en cuanto que las significamos en cada caso por su nombre y en tanto que son productos del arte, no tienen en sí mismas ninguna tendencia natural al cambio (...). Porque la *physis* es un principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente.

Además de principio del ser, la *physis* es el principio del movimiento y del reposo del ente, y se distingue netamente de todo aquello que no corresponde a lo que produce este mismo resultado *no por sí mismo*, sino por otras causas, como es el caso del arte, la técnica y demás producciones.

Una vez que poseemos una primera comprensión de lo que significa esta noción, vamos a ver qué realidades representan en sí mismas lo que es la *physis*. En primer lugar y con mayor razón, en su conjunto se dice que *physis* es la substancia, en tanto que el ente es *principalmente* ésta. Puesto que, si todas las cosas pueden decirse entes en cuanto que entes (un perro, una planta, una mesa, el color rojo, el estar sentado), no todas *son* en el mismo sentido. Aristóteles habla de substrato, refiriéndose al conjunto de la entidad, entendida como el *todo* o compuesto de materia y forma. Pero vayamos paso a paso. Primeramente, como decimos, se entiende por *physis* la substancia entendida como el conjunto o todo.

¿Cómo puede probarse o demostrarse esta distinción entre lo que es *physis* y lo que se dice que expresa o representa la *physis*? Aristóteles responde con un ingenioso pero breve alegato de la indeducibilidad de los principios que son evidentes por sí mismos. Su elocuencia merece que lo recojamos tal cual:

> Que la *physis* existe, sería ridículo intentar demostrarlo; pues es claro que hay cosas que son así, y demostrar lo que es claro por lo que es oscuro es propio de quienes son incapaces de distinguir lo que es cognoscible por sí mismo de lo que no lo es. Aunque es evidente que se puede experimentar tal confusión, pues un ciego de nacimiento podría ponerse a discutir sobre los colores. Pero los que así proceden sólo discuten sobre palabras, sin pensar lo que dicen.

Sigue el Estagirita ahondando en el sentido en que debe entenderse la *physis*. Lo que de inmediato salta a nuestra vista es el constitutivo básico, podríamos decir, de la cosa, o sea, su materia. De ahí que, como dice el filósofo, el principio natural de una cama sería la madera, y la de una estatua, el bronce (*Phys.* II, 193a 10). Aristóteles critica aquí a los físicos o fisiólogos por confundir el sentido principal de la *physis* con la materia básica de que está hecha la entidad natural: tierra, aire, fuego y agua. La substancia no es principal ni únicamente *la* materia, pero en parte sí *es materia*. Así como la *physis*, que principalmente se dice que es substancia, es también materia.

Por esto puede decir el pensador griego que, *en un sentido*, lo que llamamos *physis* es la materia, entendida como el substrato o materia primera que sustenta *parte de* la entidad de cada cosa. Pero especifica que se trata de la materia de un ente que tiene en sí mismo el principio de su movimiento y del cambio, o sea, que es *physis*.

A continuación, es introducida una conjunción adversativa que marca un punto de inflexión cualitativo al respecto. Aparece otro elemento responsable del devenir: la forma. La forma, entendida como esencia según la definición, también es *physis*. Aquí juega él con sus nociones de acto y potencia. En efecto, en cuanto que la materia representa la pura potencialidad de lo que puede llegar a ser, *pero* que no es, y la forma la actualización o realización efectiva del ser en cuanto a su estado de acabamiento, la materia es *physis*, en cuanto principio o substrato de que está hecha la cosa, pero requiere de la forma, en tanto que ésta representa el acto, para ser tal principio real de la cosa en cuanto tal cosa.

La forma, por tanto, en cuanto principio del movimiento, es uno de los elementos principales de la *physis*. Pero no sólo es *un* principio más, sino que, en este caso, es *el* principio esencial que representa la *physis*. La razón es manifiesta por lo que se dijo poco más arriba. Decimos que algo es en sentido estricto cuando existe actualmente y no sólo potencialmente.

> La forma es más naturaleza que la materia, porque decimos que una cosa es lo que es cuando existe actualmente más que cuando existe en potencia. Además, un hombre nace de un hombre, pero una cama no

> nace de una cama; por eso se dice que la *physis* de una cama no es la configuración, sino la madera, porque si germinase no brotaría una cama, sino madera. Pero aunque la madera sea su *physis*, también la forma es *physis*, porque el hombre nace del hombre. (*Phys.* II, 193b 8).

Mientras la materia confiere el substrato que da subsistencia física o material a la cosa, la forma es la que *produce*, en sentido dinámico y más propio, la cosa en cuanto que tal cosa. Todavía entresaca Aristóteles una razón más de su argumentario: la forma como generación en cuanto que concebida como término *ad quem* de la cosa producida:

> Además, la *physis* entendida como generación es un proceso hacia la *physis* "como forma". Porque la *physis* como proceso no es como la acción de medicar, la cual se dirige a la salud, no al arte de la medicina (pues la medicación, que proviene necesariamente del arte de medicar, no se dirige hacia él); pero la *physis* como proceso no está referida a la *physis* "como forma" de la misma manera, pues lo que está creciendo, en tanto que está creciendo, va de algo hacia algo. ¿Hacia qué está creciendo? No hacía aquello de donde proviene, sino hacia aquello a lo cual va. Luego la forma es naturaleza (*Phys.* II 193b 12–8).

Dando un paso adelante y dentro del discurso del capítulo dos en que estamos, Aristóteles introduce la enseñanza sobre las causas. Quizá sería oportuno preguntarse hasta qué punto hay relación entre el tratamiento que viene realizando acerca de la *physis* y sus sentidos con el de la causalidad. Y si nos fijamos bien, ambos temas están estrechamente vinculados.

En efecto, la *physis*, entendida como principio natural, es por así decir la base de la estructura causal entitativa. Como explica el filósofo, la materia, la forma, el agente y el fin son las causas principales (aunque la forma es la denominada como la «preponderante»). Ahora bien, como acabamos de ver, hay una coincidencia entre las principales causas y los elementos que conforman la *physis*, a saber, la materia, la forma y el compuesto. La razón de esta coincidencia y su importancia estriba en que el significado de la *physis* responde a la pregunta del por qué y del cómo de los entes, que es la gran cuestión que los distintos filósofos se vienen haciendo desde el inicio.

Lo que subyace a esta dialéctica confronta directamente el desafío contemporáneo del nihilismo nitzscheano. La propuesta de Nietzsche se basa en contrarrestar la interrogación más radical de la filosofía, de *por*

qué el ser y no más bien la nada. El alemán da la vuelta al *sentido* de la propuesta, haciendo de la pura retórica el fin de la pregunta. Es decir, que no hay retórica, sino realidad. La única realidad es la nada o, si se prefiere, esta nada es para él el nuevo *ser*. Frente a este desafío, la metafísica de la *physis* supone una piedra de tropiezo para el proyecto nihilista que tanto ha calado en la cultura post-moderna. Hoy, preguntarse *porqué*, sea de lo que sea, es un absurdo, un sinsentido, una excentricidad propia de seres raros. El proyecto nihilista ha calado fuerte.

La *physis* aristotélica desafía de arriba a abajo esta lógica sin logos, poniendo encima de la mesa el problema sin resolver. Las cosas son lo que son no por azar o por mera indeterminación, ni siquiera —aunque guste tanto al proyecto ilustrado— por el valor de la subjetividad que se afirma a sí misma como única y autónoma. Las cosas son y son lo que son porque son por *physis*. Tienen en sí mismas un logos, un porqué, una forma y una finalidad determinados. Y todos los vivientes obran de acuerdo a un fin, razón por la cual, y de nuevo no por casualidad, Aristóteles trata igualmente en este libro segundo, si la *physis* es causa, y más concretamente, si es causa *final*. Por tanto, las cosas son y son lo que son con un determinado fin o porqué. Todo un desafío que debemos afrontar en el siguiente apartado.

5. DISCUSIÓN

¿Quiere decir que *physis* lleva consigo anclarse en un determinismo fisicista o naturalista, al modo de una especie de dogmatismo filosófico? En absoluto. Queda patente en el capítulo ocho del libro segundo que estamos tratando. Aristóteles ahora se pregunta la razón de por qué debemos incluir a la *physis* entre las causas que son para algo.

Este embrollo viene a parar en la famosa cuestión de la teleología o finalidad natural. Que la *physis* sea una causa en cuanto tal lleva consigo la ordenación inteligente, finalística, de los entes y sus propiedades (Serra Pérez, 2022b, p. 16). *Physis*, a fin de cuentas, es el último eslabón del discurso metafísico, incómodo de suyo e inaceptable en una filosofía del devenir y del absurdo como la nuestra.

Hoy, en efecto, se dice que las cosas son lo que son *relativamente*. Es decir, hay un sustrato básico, huesos, carne, nervios y mente, pero esta *physis* responsable de la entidad *no posee un ordenamiento racional ni, por consiguiente, un fin*. Evidentemente, Aristóteles no está queriendo sugerir un determinismo cósmico o algo por el estilo. Se trata, más bien, del reconocimiento de un logos inmanente, de una razón que hace a cada viviente *ser*, pero entendiendo este *ser* de una manera íntegra, no fragmentada.

El problema del discurso actual es que la ideología se ha apoderado de la filosofía. Para hacer filosofía, no se piensa tras observar la realidad, sino que se hace filosofía para imponer a la realidad su ser, aunque éste sea extraño al mismo. ¿No se hace esto cuando se descarta lo que se entiende por "naturaleza" en sentido de *physis*? Evidentemente que sí, pues se rechaza todo logos que desentone con el discurso oficial.

Estamos bajo un cosmos de-construido (venido a caos); bajo un hombre de-construido, abandonado a su propia suerte, sin referencias ni coordenadas que le indiquen qué es, menos aún *quien* es. ¿Acaso su propio ser, su naturaleza (*physis*), no tiene nada que decirle ni que aportarle? Parece ser que no. Antes bien, cualquier intento de interpretar los principios naturales en sentido lógico (coherente) es inmediatamente juzgado como un dogmatismo intolerante. A esto se le suma la dialéctica crispada entre naturaleza y libertad. La libertad es un absoluto intocable, mientras que la naturaleza o lo natural es una *tabula rasa* sobre la que el sujeto, su conciencia, debe imprimir su verdadero ser, el que quiera, el que elija. Toda *physis* que contenga contenidos susceptibles de convertirse en elementos categoriales del ser, es desechada por la misma razón, la sospecha de dogmatismo intransigente. Es libre el sujeto que, *a pesar de su naturaleza*, se determina. Y esto que de suyo puede ser un valor moral, en realidad se convierte en el signo del mayor fracaso humano, individual, social y político. Nunca el hombre y la cultura han estado tan desnortados, probablemente, como hasta ahora.

Aristóteles refrenda su batalla contra el mecanicismo y el determinismo azarosos en este capítulo ocho del libro segundo. Naturalmente que los fenómenos causales pueden contemplarse de modo fortuito (*Phys.* II 8, 198b 18–30). Pero esto choca con la evidencia de los seres y su

comportamiento: la frecuencia con la que actúan según sus propios principios (*physis*):

> Es imposible que sea así [que los fenómenos causales sucedan por puro azar en la mayoría de los casos]. Porque las cosas mencionadas [198b 18–30], y todas las que son por *physis*, llegan a ser siempre o en la mayoría de los casos, lo que no sucede en los hechos debidos a la suerte o a la casualidad. Pues no parece un resultado de la suerte ni de una mera coincidencia el hecho de que llueva a menudo durante el invierno, pero sí durante el verano; ni que haga calor en verano, pero sí en invierno. Así pues, ya que se piensa que las cosas suceden o por un fin, y puesto que no es posible que sucedan por coincidencia ni que se deban a la casualidad, sucederán entonces por un fin. Ahora bien, todas estas cosas y otras similares son por *physis*, como lo admitirían los que mantienen la anterior argumentación. Luego en las cosas que llegan a ser y son por *physis*, hay una causa final (*Phys.* II 8, 199a 35–8).

En estas palabras se da la estocada final al proyecto ilustrado y a la idea del progreso, tal como lo entiende el nihilismo post-nitzscheano, a saber, como pura fatuidad. Si la entidad de las cosas está conformada por unos principios que hacen ser y obrar al ente de acuerdo con una esencia y por un fin —lo que difícilmente puede negarse, habida cuenta de que cada especie es y se comporta según su esencia—, el hombre y la historia tampoco pueden escapar de esta ecuación *physica*.

> Además, en todo lo que hay un fin, cuanto se hace en las etapas sucesivamente anteriores, se cumple en función de tal fin. Pues las cosas están hechas de la manera en que su *physis* dispuso que fuesen hechas, y su *physis* dispuso que fuesen hechas de la manera en que están hechas, si nada lo impide. Pero están hechas para algo. Luego han sido hechas por la *physis* para ser tal como son. Por ejemplo, si una casa hubiese sido generada por la *physis*, habría sido generada tal como lo está ahora por el arte. Y si las cosas por *physis* fuesen generadas no sólo por la *physis*, sino también por el arte, serían generadas tales como lo están ahora por la *physis*. Así, cada una espera la otra. En general, en algunos casos el arte completa lo que la *physis* no puede llevar a término, en otro imita a la *physis*. Por lo tanto, si las cosas producidas por el arte están hechas con vistas a un fin, es evidente que también lo están las producidas por la *physis*; pues lo anterior se encuentra referido a lo que es posterior tanto en las cosas artificiales como en las cosas naturales (*Phys.* II 8, 199b 10–20).

Las cosas y los seres *son*, es decir, ostentan una entidad que les permite fraguar un destino, hecho de *physis* y libertad (en el caso de los seres racionales). La *physis* no es enemiga de la libertad, como se ha querido

inocular sutilmente en la cultura. *Physis* tampoco es lo que a veces las religiones y otro tipo de ideologías o corrientes de pensamiento a su servicio han pretendido que sean. En cualquier caso, la semilla de nuestro ser, en sentido amplio, no pugna contra nuestra libertad (repito, en el caso del hombre).

Todo lo contrario, la *physis* es aliada de la libertad. Si el hombre quiere encontrarse a sí mismo y saber *qué* es y *quién* es, debe hacer como hacen espontáneamente (por *physis*) los vivientes de las especies irracionales, ser lo que son. Esto no determina, en el caso humano, más allá de lo que debe determinar, a saber, una orientación hacia la búsqueda de un sentido, eso sí, reconociendo lo que se es y quien se es.

Desde este punto de vista, habiendo como hay una *physis* que, comportando un logos, no se puede ser ni se puede hacer lo que cada uno quiera, dicho en sentido lato. Si los seres naturales no siguieran su logos interno, se destruirían, como sucede en el caso del hombre cuando hace lo mismo.

Los aspectos más controvertidos de esta visión fundada de los seres naturales y sus principios de entidad (*physis*), son, por ejemplo, los que tienen que ver con la identidad sexuada humana, el respeto a la vida desde su concepción y el planteamiento vital del sentido de la vida (existencia). ¿Qué es ser hombre en cuanto su ser sexuado, o sea, como varón y mujer? Hoy día se concibe esta problemática de modo completamente *a-physico*, o sea, al margen de la *physis*. Se produce una separación artificial entre ámbitos que integran la *physis*, como el aspecto mental, el emocional, el ambiental y el conductual, contraponiéndolos con el puramente biológico. Se produce así el drama de reducir el cuerpo humano y los aspectos biológicos a pura materia indeterminada.

Por supuesto que, como hemos visto arriba, la *physis* no siempre actúa del mismo modo, sino la mayor de las veces, por lo que hay que tener en cuenta que, en el caso que estamos, se da en la vida real de las personas que un varón sienta y se sienta como una mujer o una mujer como varón. La pregunta es, ¿justifica esta experiencia que viven personas, hombres y mujeres, la reducción indiscriminada del dato biológico y *physico* a pura indeterminación? En absoluto, aunque cueste decir estas

cosas hoy. Que se dan realidades diversas es innegable, y tratar de esconderlas, o peor aún, marginarlas, es una injusticia deleznable. Pero tampoco es una respuesta válida pretender que estas experiencias destruyan la relación entre *physis* y persona, en este caso.

Que se den estos casos no justifica que lo que se llama "naturaleza humana" se convierta en una pura indeterminación que luego el sujeto decide orientar o llenar, como si esta "naturaleza" no fuera más que pura materia, carne, huesos y sangre, órganos y partes, vistos desde el punto de vista biologicista o fisicista. La realidad es que ser varón o mujer *envuelve* la realidad *physica*, esto es, biológica, física y psíquica, pues la única experiencia de esta unidad pisco-*physica* que se da en aquellos que se experimentan contrariamente a lo que indica su *physis* biológica y/o afectiva (psíquica), se da igualmente en la mayoría de los casos donde hay una relación no contraria entre los dos aspectos.

En el fondo de esta cuestión, de lo que se tienen miedo es de reconocer como relevante el dato que, para Aristóteles, es sin embargo crucial, que es el de la frecuencia con que la *physis* actúa. Este temor se funda indudablemente en la experiencia vejatoria que todos los grupos humanos que se han reconocido diferentes han sufrido por parte de los sistemas religiosos y civiles. También se funda por una mala comprensión de lo que es la discriminación y la intolerancia. Sucede que se pretende obviar el dato de frecuencia, o lo que es peor, soslayarlo. Se piensa que es indiferente que el mayor número de personas se experimente de una manera concreta. Esto *no dice nada relevante*. Pero esto no es aceptable. No se discrimina a ninguna persona, se experimente como se experimente, porque se constate una realidad palpable. Constatar una realidad manifiesta, como es la presente, en que las personas se saben y se identifican la mayor de las veces de una manera determinada (como varón o mujer), no conlleva discriminar a quien no se sabe o experimenta así, o lo hace de forma problemática o confusa. La frecuencia con que un fenómeno se da en la realidad y el *logos* que se sigue de ello no puede ser ni obviado ni tampoco considerado como discriminatorio o excluyente. Quizá hoy estemos en mejores condiciones culturales para hablar abiertamente de estas cosas de manera pacífica, pero sin que

esto sea precedido de un canon o una inquisición laica que amenaza si lo que se dice distorsiona lo que se estima verdadero.

Esta misma dificultad sucede en el caso de la discusión acerca del inicio de la vida humana, donde la *physis* juega un papel preponderante. Todos, médicos, biólogos, físicos, filósofos y teólogos, tienen supuestas pruebas para deducir que el inicio de la vida humana es interpretable de acuerdo a unas variables determinadas. Lo que no se tiene habitualmente en cuenta es la importancia que en este caso tiene la reflexión filosófica, dado que nos encontramos con conceptos y realidades que están enraizados en la filosofía teórica.

Hay que partir de que hay diferentes intereses en torno a este debate. Sí, lamentablemente, aunque se trate de la vida humana, el frenesí comercialista y envenenado de hacer dinero a costa de lo que sea, está siendo tan terrible, que, en no pocos casos, el problema del aborto y los interrogantes que plantea el inicio de la vida humana, están marcados por aquéllos.

Más allá —si esto es absolutamente posible— de lo que creamos y pretendamos defender, desde una filosofía, una fe o una ideología concretas, atendiendo a lo que nos es manifiesto, la *physis* es una composición de materia y forma que podemos observar físicamente en el inicio de la concepción. Es realmente someter esta evidencia al desarrollo temporal o cuantitativo de lo que ya seminalmente se contiene en el cigoto, máxime cuando hoy podemos constatar esta *physis* naciente en su estado embrionario. El ser humano está *ahí*, y no se puede dudar de ello. En ese caso, ¿por qué el debate? ¿Está justificado? Decir que el desarrollo embrionario, de los órganos etc. es necesario para tratar el feto como un ser humano, o como persona, es tan ridículo como falso. Independientemente de que se le llame "persona", "ser viviente" o lo que se quiera, se trata de un embrión "humano". Que se ponga en discusión si es o no sujeto de derechos es un mal síntoma. Si no existieran tales derechos, probablemente algunos de los que llegaron a nacer, no habrían nacido. Se alude, a fin de cuentas, una cantidad de medias verdades, de expresiones sutiles y eufemísticas absurdas, cuyo único fin es, en algunos lamentables casos, tapar un auténtico comercio de vidas humanas.

En los dos casos vistos, se soslaya la *physis*, es decir, los principios naturales de las cosas y los seres, quedando, pues, sin fundamento, cualesquiera discursos que se pretenda defender.

6. CONCLUSIONES

Aristóteles nos dice en el libro segundo de su *Physica* que algunas cosas son *por* sus propios principios naturales (*physis*). De entre ellos, y en relación con la substancia, nos habla de la materia o sustrato de que están hechas las cosas y los seres (su materia primera) y de la forma o esencia, que es el acto que produce el movimiento, la generación o devenir y, en consecuencia, el ser de la cosa (por la actualización de la materia).

La *physis* es una de las causas, en cuanto que, en ella, el ente posee el principio de su movimiento y de su entidad. Esto nos ha llevado al reconocimiento de ésta no sólo como principio natural, sino como propiamente causa final. La *physis* es causa como causa final, pues la forma, que es el sentido principal de la *physis* y de la causalidad, no es un mecanismo ciego, azaroso ni determinístico. Es un *logos* que no sólo hace ser lo que es la cosa o el viviente, sino que le ayuda a saber en qué consiste ese *ser* que ostenta, una verdad que incide directamente en el ser y en el obrar de los vivientes.

En el caso de los seres de naturaleza racional, la *physis* contiene algo que va mucho más allá de lo que pretende una lectura biologicista y fisicista. Contiene el *qué* y también el *quién*, elementos que indudablemente nos llevan al *para qué*, el cual se encuentra en la especie, en su forma o esencia, que, en el caso del ser racional, despliega una potencialidad y una complejidad de mayor envergadura, pero no por ello obviable ni menos aún desplazable, so pena de vaciar el ser de su sentido propio.

7. REFERENCIAS

Aristóteles (1998). *Física*. G. De Echandía (Trad.). Madrid: Gredos.

Heidegger, M. (1993). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.

Serra Pérez, M. A. (2021). "Sobre el fundamento de la finalidad natural en Aristóteles". *Convivium*, nº 34.

Serra Pérez, M. A. (2022a). *Ser y obrar, ¿crisis o ruptura? Fundamento metafísico de la acción*. Madrid: Dykinson.

Serra Pérez, M. A. (2022b). *¿Hay una finalidad en el universo? El argumento teleológico en el debate contemporáneo*. Madrid: Dykinson.

REFUTACIÓN DE LA TESIS "EL SER ES UNO" DE ARISTÓTELES

MANUEL ALEJANDRO SERRA PÉREZ
Universidad de Murcia

1. INTRODUCCIÓN

Aristóteles observó que aceptar la tesis parmenídea de que "el ser es uno" habría conllevado una corta vida para la filosofía como ciencia racional que pretende explicar la complejidad de lo real. En efecto, si el ser es uno, inmediatamente se tiene que negar la realidad de todo lo existente, reduciéndolo a lo sumo a pura apariencia, como sucede en las culturas y teosofías de tipo oriental.

Evidentemente, negar esta mayor no pone en riesgo otra verdad fundamental que tiene que ver con la unidad substancial propia del ente en cuanto tal. Sócrates *es* equivale a decir que Sócrates es *uno*, por lo que el principio de no contradicción queda preservado. Pero esta unidad propia del ente se refiere a la substancia individual observable, al viviente, en una palabra. Cada cosa posee entidad, es decir, una subsistencia propia y una unidad que permite decir "esta cosa es tal cosa", a la que subyace el ser y la unidad.

Repasando los distintos argumentos esgrimidos por el Estagirita, es posible discutir algunos de sus puntos esenciales, como el de la indistinción entre *ser* y *lo que es*. "Ser un caballo" y "ser", para Aristóteles, son una única y misma cosa. Nosotros vamos a mostrar que esto es defendible sólo en un marco metafísico como el griego, en un universo concebido como un continuo devenir substancial, donde la pregunta por una causación estrictamente eficiente y radical no tiene sentido, razón por la cual el mismo filósofo del peripato pensaba que inquirir sobre el

porqué de las cosas en un sentido más allá de su substancialidad es un absurdo.

La segunda explicación que discutiremos es la de que la palabra *ser* no puede convenir a un único sujeto, lo que ya hemos declarado que, por una parte, es verdad, pero por otra parte y desde otro punto de vista, no lo es. Dios, que es ente y causa primera del movimiento, ostenta la unidad en un sentido diferente al de las demás cosas. Este ámbito especulativo, de suyo complejo y resbaladizo, no fue esquivado por parte de Aristóteles, pero tampoco le dedicó suficiente atención, dada su tendencia a hablar con rigor de lo que él creía poder hablar, por tanto, de objetos observables, de los que podemos tener conocimiento y a partir de los cuales hacer ciencia. Al no ser este el caso de la substancia primera, él se contentó con describir lo más evidente que se podía decir de él, que es un viviente que goza de la mejor forma de vida, eterna e incorruptible, en definitiva, la vida de lo divino, dentro de los cánones que sobre este punto concebía un griego.

Finalmente, el Estagirita declara que el ser no tiene partes ni magnitud alguna. Sin embargo, Tomás de Aquino desarrolló la noción de la cantidad virtual (*quantitas virtualis*), que es un tema que ha despertado el interés en la actualidad, y que muestra que el ser, tal como lo contempla el filósofo dominico, sí es susceptible de cantidad y grados, no en un sentido extensivo, sino intensivo (cualitativo). Veremos que ambos modelos del ser encajan en dos cosmovisiones diferentes donde éstos reciben su sustento racional y su explicación.

2. OBJETIVOS

El fin principal de este trabajo consiste en el estudio crítico de una de las tesis más importantes de la metafísica aristotélica “el ser es uno”, la cual, por un lado, no admite réplica, sin embargo, desde una perspectiva que transcienda la obviedad del primer aspecto, se puede poner en tela de juicio y discutir.

Con esta revisión de la tesis aristotélica pretendemos hacer hueco a la doctrina tomista de la participación metafísica por la que las cosas que son, a pesar de no ser por sí mismas, son con derecho propio, y que su

entidad, existencia y perfección se fundan en su propio acto de ser (*actus essendi*).

No en vano, Tomás de Aquino, que admite el primer aspecto de la crítica del Estagirita a la identidad férrea del ser parmenídeo, supo abrir nuevos caminos filosóficos acogiendo elementos válidos de otros filósofos, de los cuales él se sirvió para completar o perfeccionar la doctrina del ser como ente (substancia) y acto (*esse*).

3. METODOLOGÍA

Desarrollaremos nuestro estudio comentando el texto principal, que es el capítulo tres, del libro primero de la *Physica* de Aristóteles. Haremos mención especial del capítulo dos del mismo por la relación que guarda con el tema principal.

4. RESULTADOS

Si el ser es uno o múltiple es algo que es necesario discutir, y Aristóteles lo hace al inicio del capítulo segundo del libro primero de la *Physica*. El planteamiento del problema es si hay uno o varios principios, si éstos son varios, y si lo que les constituye es uno o múltiple, además de cuál es la especie de este o de los mismos, a saber, si son de naturaleza finita o infinita.

La primera aporía que se pone encima de la mesa es si esta tarea le está encomendada al físico. La respuesta es que no. Pues si hay un sólo principio, por tanto, un solo ente, será tarea de la filosofía primera (metafísica) indagar sobre ello, en cuanto que ciencia que estudia el ente en cuanto ente.

El dato del que se parte es el movimiento de las cosas, algo que, según el Estagirita, nos es manifiesto (*Phys*. I 2, 185a 11). En ese caso, el método más acertado, a su juicio, para afrontar la cuestión, es la opinión contraria a la suya, por tanto, si todas las cosas son en realidad *una*, habida cuenta de que "ente" se dice en muchos sentidos (Reale, 2007, 46). ¿Querrá decir —se pregunta él— que todos los entes son substancias o cantidades o cualidades, o que no son más que *una única*

substancia, como puede ser *un* hombre, *un* caballo? (*Phys*. I 2, 185a 20). Pero esto es absurdo —piensa él—, dado que no es posible que una única substancia acapare tanta diversidad entitativa, so pena de multiplicar los entes, considerados separadamente según un modo determinado de ser del ente, y esto sólo es posible para la substancia, pero no para los otros modos en que se predica de ella, o sea, los accidentes, que *son*, pero *en* aquélla. Guthrie lo explica así:

> "Ser" pertenece a una clase de expresiones que no son sinónimas, ni meramente homónimas o equívocas, sino que expresan relaciones diferentes con un concepto común, que irradian, por así decir, de un centro común. De modo que cosas tan diferentes como el ejercicio físico, una bebida, el calor y un hombre, pueden ser consideradas todas sanas, sin implicar que estas palabras sean sinónimas, sino que todas ellas tienen alguna relación con la misma cosa, la salud, ya por el hecho de conservarla, de producirla, por ser síntoma de ella o poseerla. Del mismo modo puede llamarse médico a un manual y a una navaja, no de una forma accidental, como puede llamarse gato a un mamífero y a una herramienta, sino por el hecho de estar relacionados con el mismo concepto central del arte de sanar. Lo mismo se aplica a ser y al verbo "ser" que tiene muchos sentidos, pero todos referidos al mismo punto de partida (Guthrie, 1999, 218–9).

Criticando a Meliso, el filósofo del peripato continúa su bosquejo crítico. Según su parecer, para Meliso el ser es infinito, y puesto que "infinito" es infinito en cantidad, el ser sería en ese caso una cantidad. En realidad, aquí Aristóteles reduce al absurdo el parecer de Meliso (De Echandía, 1998, 87, nota 23), para así exponer con más habilidad sus ideas. Respecto a la infinitud del ser, la tesis que quiere sentar aquí nuestro autor es que,

> ninguna substancia puede ser infinita, ni tampoco una cualidad ni una afección, salvo que lo sean accidentalmente, esto es, si cada una fuese al mismo tiempo una cantidad. Porque para definir el infinito tenemos que hacer uso de la cantidad, no de la substancia ni de la cualidad. Luego si el ser es substancia y cantidad, es dos y no uno. Pero si sólo es substancia, entonces no será infinito ni tendrá magnitud alguna, porque tener una magnitud sería tener una cantidad (*Phys.* I 2, 185b 5).

¿Qué sustenta esta crítica? Como diría Heidegger, la identificación del ser con el ente, de las propiedades entitativas con la perfección del ser, que será reconocida únicamente por Tomás de Aquino, gracias a la revelación sobrenatural. En efecto, dice el Estagirita que "puesto que, el

‘uno’ mismo, como el ser, se dice en muchos sentidos, hay que examinar en qué sentido dicen que el todo es uno” (*Phys.* I 2, 185b 6). Donde algunos traductores le hacen decir ‘ser’, habría que traducir por ‘ente’ (ὄν), que es exactamente lo que dice el texto. Pero como a excepción de Tomás de Aquino, ningún autor ni ninguna filosofía ha visto en la palabra ‘ser’ más que el ente (a excepción de Heidegger), es lógico que ambas palabras se usen indistintamente. No es que Heidegger haya captado ni la ontología clásica del ente ni el acto de ser tomasiano, pero ha de concedérsele que, a pesar de estar parcialmente influenciado por las tradiciones pasadas, hizo notar esta distinción, aunque posiblemente sin entenderla ni barruntar siquiera su contenido.

El rechazo de Aristóteles a admitir la pluralidad del ser, entendido como ente, está en que teme enclaustrar la filosofía primera en el estaticismo de Heráclito. Las razones que arguye, en cualquier caso, son bastante discutibles, como tendremos ocasión de ver: “Pero si el todo es uno en cuanto que es indivisible, ninguna cosa tendrá cantidad ni cualidad, ni el ser será infinito, como quiere Meliso, ni tampoco finito, como afirma Parménides; porque, aunque el límite es indivisible, lo limitado no lo es” (*Phys.* I 2, 185b 15). Al faltarle una doctrina más acabada de la substancia primera, no será capaz de apuntalar su ontología del ser como ente:

> Y si todos los entes son uno por tener la misma definición, como un vestido o una túnica, entonces se vuelve a la doctrina de Heráclito, pues en tal caso ser bueno será lo mismo que ser malo, ser bueno lo mismo que ser no-bueno, y por tanto serán lo mismo bueno y no-bueno, hombre y caballo, y ya no se podrá afirmar que todas las cosas son una unidad, sino que no son nada; lo que es de una cierta cualidad será lo mismo que lo que es de una cierta cantidad (*Phys.* I 2, 185b 20–5).

La respuesta de Aristóteles a la dialéctica entre lo uno y lo múltiple respecto al ente es despachada, al final de este primer tratamiento del capítulo dos, recurriendo a la distinción entre lo que *es en potencia* y lo que *es en acto*, que es su gran baza para superar la problematicidad de esta dialéctica (*Phys.* I 2, 186a 32).

El capítulo tres se abre con la refutación de la tesis de que el ser es uno, respondiendo en particular lo que él ha entendido de los razonamientos de Meliso y Parménides. El ser no puede ser uno, de acuerdo con su

teoría hilemórfica, pues un hombre y un caballo —dice él— "son distintos en cuanto a la forma, y también lo son los contrarios entre sí" (*Phys.* I 3, 186a 20), pero "el ser no puede ser uno en cuanto a la forma, sino sólo en cuanto a la materia" (*Phys.* I 3, 186a 20).

No obstante, sobre la opinión de Parménides, Aristóteles replica quizá superficialmente una intuición que la historia posterior de la filosofía (hasta Heidegger) dará la razón al primero, el *misterio del ser*. Además de las relaciones lógicas que el filósofo de Estagira esbozó lúcidamente, sigue abierta la cuestión radical que éste parece menos inclinado a advertir. No es que no lo vislumbrara, cosa que no puede decirse habiendo escrito el Libro séptimo de la *Physica* y el libro *Lambda* de la *Metaphysica*. Pero su profunda reacción al idealismo platónico le hizo sobrevolar en algún sentido lo que de misterio quedaba en el tratamiento del ente concreto. Parménides intuyó algo del misterio cuando dice que "ser" se dice *solamente* en sentido absoluto. Claro, Aristóteles está en lo cierto cuando corrige parte de esta afirmación, dado que ese "solamente" está matizado por la multiplicidad de los entes y de los tantos modos de predicar del ente.

Ahora bien, ¿acaso la substancia primera, eterna e inmóvil, por tanto, divina, no es en algún sentido una concesión parcial a este modo de hablar de Parménides? Naturalmente que sí, a pesar de que esto no significa ni que la corrección a este no fuera pertinente ni que la doctrina del Motor Inmóvil se identifique sin más con la de aquél. Volveremos sobre este asunto.

Dígase entretanto que, este problema planteado durante cada período de la historia de la filosofía no ha sido resuelto ni puede serlo desde un marco puramente racional. Dicho de otro modo: desde un punto de vista estrictamente racional, es necesario admitir la unidad como fundamento de lo real (Serra Pérez, 2021). Aristóteles lo hará. Con dificultades (piénsese en la dialéctica entre la doctrina de *Lambda* 6 y 7 con la del **capítulo 8**). Pero lo hará. Eso sí, llegar a una unidad radical que explique, desde el punto de vista estrictamente racional, la dialéctica entre lo uno y lo múltiple, fuera de un marco creacionista, por tanto, dentro de un contexto que sobrepasa lo puramente racional, no ha sido posible hasta ahora.

Lo que debe ser corregido, y en esto debemos concordar con Aristóteles, es que la palabra "ser" no puede tener un solo significado.

> En efecto, forzosamente Parménides está suponiendo que no sólo que 'es' tiene un único significado, sea cual sea aquello a que se atribuya, sino también que significa o que propiamente es, y es uno, lo que propiamente es uno. Pero entonces 'ser' ya no será un atributo, porque un atributo es aquello que se predica de un sujeto; por lo tanto, si 'ser' fuese un atributo, aquello a lo que se atribuye no será, ya que sería algo distinto de lo que es; luego algo que no es. Por lo tanto, lo que propiamente es no podrá predicarse de algo, pues no sería ente aquello de que se predique, a menos que se admita que 'es' tiene más de un significado, de tal manera que cada cosa sea un cierto ser. Pero se ha supuesto que 'es' sólo tiene un significado (...). Luego lo que propiamente es, no es, porque si se dice con verdad que es blanco, esto significa decir que no es. Por consiguiente, también 'blanco' tendrá que significar lo que propiamente es; pero entonces 'es' tendría más de un significado (*Phys.* I 3, 186a 35 – 186b 10).

Todavía encuentra el Estagirita otro flanco débil donde atacar el absurdo de reducir lo ente a lo uno sin más matices.

> Si 'bípedo' y 'animal' fuesen atributos de otra cosa y si ni uno ni otro fuesen lo que propiamente es, entonces 'hombre' sería también un atributo de otra cosa. Pero lo que propiamente es no puede ser atributo de nada, y aquello de lo cual se predican ambos y cada uno en particular ('bípedo' y 'animal') tiene que ser también aquello de lo cual se predica el compuesto ('animal bípedo'). ¿Tendremos que decir, entonces, que el todo está compuesto de indivisibles? (*Phys.* I 3, 186b 30–5).

Parece claro entonces que la doctrina de que "el ser es uno" es inaceptable filosóficamente, pues resquebraja cada resquicio de la lógica que nos es manifiesta en la experiencia de lo que las cosas son y como son. En última instancia, Aristóteles recurre a su arma más poderosa, la *reductio ad absurdum*, que no es más que la aplicación del principio de no-contradicción. En el caso que nos ocupa, la tesis de Parménides equivaldría a afirmar la equiparabilidad entre 'ser' y 'no-ser', lo cual es absurdo:

> El que afirma que todas las cosas son una, porque 'ser' sólo significa una cosa, con lo cual supone que el no-ser es (...). Pero evidentemente no es verdad que, si 'ser' sólo significa una cosa y no es posible al mismo tiempo la contradicción, entonces el no-ser no es. Porque nada impide que haya, no el no-ser absoluto, sino un cierto no-ser. Por otra parte, es absurdo decir que todo es uno porque no puede haber nada

> fuera del ser mismo. Pues ¿qué se ha de entender por el ser mismo, sino lo que propiamente es? Pero si esto es así, nada impide que las cosas sean múltiples. Es evidente, entonces, que el ser no puede ser uno en ese sentido (*Phys*. I 3, 187a 5–10).

Hay que hacer notar la habilidad dialéctica de Aristóteles, así como su prudencia cuando se tiene que pronunciar acerca de problemas que no ve cerrados en sentido último o absoluto. El ser no puede ser uno —ha dicho—, al menos *en ese sentido*. Reale llama la atención también sobre este matiz.

> La novedad de Aristóteles consiste en recuperar con pleno derecho, dentro de la esfera del ser, toda la realidad, incluida la sensible en todas sus formas, y no sólo las substancias, como en seguida veremos, sino también cuanto de alguna manera se refiere a la substancia, aunque por distinto concepto. Es cierto, sí, que el ser se predica de todo. Mas justamente por eso no puede concebirse el ser en general de modo unívoco, ya que el ser privado de determinaciones no tiene sentido. ¿Qué sentido puede haber entonces en la afirmación de que el ser se predica de todo? La tesis repetida de Aristóteles desde el principio hasta el fin de la *Metaphysica* es que el ser se predica de todo, pero no en el mismo sentido, o sea con el mismo significado. El pensamiento de Aristóteles a este respecto se resume en la fórmula: "se habla del ser en muchos sentidos", reiterada a menudo y de varias maneras (Reale, 2003, p. 132).

Indudablemente, para el que sepa leer entrelíneas, reconocerá aquí la puerta abierta para un tratamiento de la doctrina del ser que pueda decir algo más de lo dicho por él. Es justo lo que hará Tomás de Aquino, al encarar el problema desde otro punto de vista, en concreto, desde otra cosmovisión, punto de partida esencial para cualquier sistema filosófico.

5. DISCUSIÓN

Como diría Étienne Gilson, en su propio terreno, para la filosofía que no conoce el acto de ser, el planteamiento aristotélico es irrefutable. En un mundo donde las cosas son substancias por sí y por derecho propio, si se puede decir así, no cabe la objeción parmenídea. Pero justamente atacando el corazón de esta ontología es como podemos descubrir su punto débil. Pues ¿en qué sentido las cosas *son*? En el sentido en que las piensa él (Aristóteles), en un sentido absoluto, sin duda. Pero ¿es

cuestionable este modo de entender esta absolutez? Y la respuesta podría ser igualmente afirmativa.

Las cosas son y lo son por derecho propio. El perro y la piedra son lo que son de acuerdo a principios inmanentes a su propio ser. Ahora bien, esto es relativo, no respecto a las cosas en sí mismo consideradas, sino en relación con el Principio del que todo depende; luego a la teoría de la substancia le falta un fundamento último que Aristóteles no pudo desarrollar, aunque quizá sí vislumbrar. La substancia se explica por su *physis*, a saber, por su materia y por su forma, la cual procede por un devenir, cuyo primer movimiento constitutivo corre a cargo del Primer Motor Inmóvil. Pero como su propio nombre indica, se trata de un "moviente", una substancia movente, no un Dios propiamente dicho, responsable del ser de los entes, fundamento último y radical. A esta doctrina debemos exceptuar —insisto— *Lambda* 6, 7 y 10—, donde el Estagirita habla más de Dios, propiamente tal, que, de un mero Moviente, constituido en Primero. Reducir la unidad de todo lo real, algo que él tenía en su mente por necesidad lógica, a un primer moviente, era necesario y sugestivo, pero insuficiente, y estos números citados dan buena cuenta de ello. Pero nunca sabremos si en su mente, a través de estos números, él contempló algo más que un principio primero del movimiento, responsable del devenir. Es difícil saberlo. Pero quizá más difícil aún sea negar que lo fuese.

En cualquier caso, que las cosas son y que son lo que son, y que esta diversidad entitativa impide reducir superficialmente el 'ser' o el 'ente' a la unidad, no parece cuestionable. La gran pregunta es si, situándonos en otro plano, en el plano que necesariamente ha de transcender la pura substancia individual del ente concreto, el ser y el uno, o si se prefiere, lo ente y lo uno, se identifican. ¿No parece conducir la reflexión de *Physica* y *Metaphysica* a un principio absolutamente uno que funde la multiplicidad entitativa? Parece ser que sí (Alvira, 1978, pp. 25–30), y que los pasajes citados en este sentido lo indican, también, pero quizá pueda barruntarse que Aristóteles no se sintió seguro de explorar un terreno que le era desconocido a él mismo y a toda experiencia observable.

Entraríamos, si se puede decir así, en el espesor de una "metafísica pura", la de una teología natural estrictamente entitativa y racional, sin mezcla de teología de otra clase. Por ello, si en el plano del ser substancial concreto no puede existir tal identificación, en el plano transcendental (más allá del ser de los entes), ésta no sólo debe ser posible, sino necesaria. Si hay seres, y el ser de éstos no puede identificarse con lo uno, esta ecuación no vale para *el* ser. Y si es cierto que Aristóteles asienta que no puede existir un ente cuya esencia sea simplemente ser, en tanto que se es *tal* o *cual* cosa, por otro lado, su propia metafísica parece indicar que, de algún modo, debe existir tal identificación.

¿Qué es, desde el punto de vista de la identidad metafísica, el principio fontal de todas las cosas, Dios, ¿además de puro pensamiento que se piensa a sí mismo? Estamos acostumbrados a describirle estrictamente como puro pensamiento, pues como es sabido, ésta es la actividad más alta y divina posible. Ahora bien, Aristóteles jamás entra en la cuestión antedicha de su identidad metafísica, pues nunca dijo de este primero que fuera pensamiento subsistente. Algunos autores se apoyan en uno o dos escasos pasajes textuales del *corpus* para decir que es *forma pura*, pero otros, como Enrico Berti, descartan esta posibilidad, entre otras cosas por el escaso sustento textual existente. Pero ¿resolvería el problema considerarlo como forma pura? Me temo que no.

Sea como fuere, en la *Physica* y sobre todo en la *Metaphysica*, el Estagirita concibe un ser, una substancia primera, principio primero del movimiento, único en número (si bien no en especie), que detenta la unidad. Por todo lo cual, por nuestra parte concluimos en que, si por un lado, el ser considerado *in genere*, el ser de los entes y el que se predica de múltiples cosas y en diversos sentidos, no puede identificarse con lo uno, por otro, *stricto sensu*, la substancia primera, que ostenta con mayor razón la categoría o la cualidad del ser, no puede no identificarse con lo uno, en tanto que precisamente él detenta la necesaria unidad que funda lo real. Este *primero*, que Aristóteles describe como principio de todo lo existente y su fundamento, sólo puede ser *uno*, y en tanto substancia que detenta la unidad en absoluto, ésta se identifica con la unidad. Dicho de otro modo: en el caso de *esta* substancia primera y fundante, el ser y lo uno *sí se identifican*, incluso en el paradigma

aristotélico. Luego el filósofo del peripato tuvo razón de criticar dicha identificación respecto al ser *in genere*, pero no referido al ser de la substancia suprasensible. Hay un ente primero y divino cuya entidad, cuyo ser, debe identificarse con lo uno, con la unidad. Luego, bajo este respecto, el ser y lo uno sí se identifican.

Como es lógico, no todos los intérpretes del Estagirita se muestran favorables a una lectura semejante. Sin negar que el Primer Motor Inmóvil representa de algún modo la unidad del todo, se niegan a admitir que de suyo la metafísica, o sea, la ciencia del ente en cuanto ente necesite una *finalización* suprasensible, representada por lo divino, como lo uno. Uno de los autores críticos contra la tendencia anterior teologizante es Enrico Berti, el cual sin embargo no fue todo lo claro que hubiera sido deseable, ya que lo encontramos más cercano o lejano a este planteamiento según la época y el escrito que busquemos. Generalmente se le encuentra crítico, aunque confundiendo en parte la distinción entre lo que es la creencia cultural en *los dioses* y la convicción racional de *una* substancia suprasensible, Dios.

> Hay un grande estudioso del siglo pasado, el padre Joseph Owens, del Pontifical Institute of Mediaeval Studies de Toronto, el cual sostiene que, efectivamente, en la *Metaphysica* falta una conclusión y que, probablemente, o Aristóteles no la ha escrito o, si también Aristóteles la ha escrito, no nos ha llegado. Esta exigencia de una exposición más amplia del discurso sobre la substancia suprasensible es, a su vez, la expresión de una tendencia a interpretar la *Metaphysica* de Aristóteles como si se debiese ocupar fundamentalmente de Dios, de la teología; pero no se ha dicho que esta sea la verdadera naturaleza de la metafísica de Aristóteles. Por mucho que este discurso pueda ser importante para nosotros, podría darse que para Aristóteles no lo fuese y, por tanto, deberíamos tomar en consideración que Aristóteles con compartía este interés (Berti, 2008, pp. 136–37)[180].

[180] La traducción del texto italiano de Berti es del autor. Así planteado, el problema parece concentrarse en ver el tema teológico como si de una cuestión estética se tratara, cuando para Aristóteles esto no es así en absoluto. Concuerdo en este punto del todo con la opinión de Owens de que, en efecto, de la gran parte perdida del corpus, es más que razonable pensar que debió estar un tratamiento más amplio (aunque siempre parco, por su objeto), de la teología. Este contenido, recuérdese, es fundante, en cuanto que, sin esta substancia así concebida, el orden del cosmos y de los seres, queda sin explicación.

os después del nacimiento de estas ideas, otro filósofo, Tomás de Aquino, podrá explicar esta dialéctica difícil, recurriendo a la noción de creación (propia de una cosmovisión teológica) y de participación. Pero el gran mérito del filósofo de Estagira está en que, sin apoyo teológico revelado alguno, puso las bases de lo que será una conclusión muy cercana, si bien no llegó a desarrollarla ni a explicitarla.

Justamente con la filosofía del teólogo dominico, se pone de relieve el último de los aspectos que reseñamos al comienzo de la investigación. El ser parece no tener partes, ni dimensiones ni grados. Sin embargo, el ser como acto y perfección de todas las perfecciones, sí posee grados, pues el ser de un hombre es más perfecto que el de un animal irracional o una piedra, como el del ángel es más perfecto que el del hombre. Habrá que esperar a Tomás de Aquino y su noción de *esse* para encontrar una filosofía de la cantidad virtual, siempre vinculada a la perfección del ser, entendido como acto (*actus essendi*).

6. CONCLUSIONES

Aristóteles plantea en el capítulo segundo del libro primero de su *Physica* el problema de la dialéctica entre el ser y lo uno. Tomando pie de los primeros esbozos de una filosofía primera o metafísica, un tanto ruda en este estadio del pensamiento filosófico, critica a Meliso y a Parménides por identificar el ser y lo uno sin matices. Evidentemente, como hemos tenido ocasión de hacer notar, a estos autores les faltan rasgos fundamentales de un desarrollo metafísico del ente en cuanto ente. Uno de ellos es la teoría hilemórfica, donde se explica la diferencia entre ser en potencia (pura posibilidad e indeterminación) y ser en acto (realización efectiva o ente propiamente dicho). Como Aristóteles advirtió lúcidamente, aunque el ser en potencia es pura indeterminación y aún no-es "ser algo", esto que llamamos "posibilidad de ser", es algún tipo de ser, por vago que parezca, pero ostenta dicha entidad. Después, el ser en acto se predica de muchas cosas y en muchos sentidos, que constituyen las categorías. Es evidente, pues, que el ser *in genere*, que es el que trata la metafísica, no se identifica con lo uno. El ser no puede

caer bajo un solo respecto, so pena de hacer imposible una explicación plausible de la realidad en toda su densidad y riqueza.

Finalmente, como leemos en la aporía undécima de la *Metaphysica*, ningún ente puede ser puro ente, o, dicho de otra manera, que no puede concebirse un ente cuyo ser sea su misma esencia, pareciendo derivarse de aquí la imposibilidad de acercar la ontología aristotélica con la filosofía tomasiana del ser. Pero como vimos, aunque ciertamente al Estagirita le queda lejos una noción de ser como acto (*actus essendi*), la identificación de ser y uno puede ser alcanzada, según creemos, dentro de la propia obra aristotélica, tomando en consideración un plano distinto (el plano fundante) del ente individual y común, si se puede decir así. Mirando los pasajes últimos de la *Physica* y el libro *Lambda* de la *Metaphysica*, el investigador puede advertir que, en el caso de la substancia única, primera y suprasensible, que él acepta como necesaria para fundar razonablemente la multiplicidad y entidad de lo real, su ser, en cuanto que único y privilegiado, sí es *uno*, más aún, no puede no serlo, en tanto que dos *primeros* de igual naturaleza es algo que repudia a la inteligencia, y más concretamente el principio de no-contradicción.

En resumidas cuentas, Aristóteles refuta acertadamente la tesis según la cual el ser es uno, tal como es expuesta por Meliso y Parménides, porque el plano en que éstos pretenden la identificación es el ser común que se predica de los entes y de la entidad en general. No obstante, en los razonamientos eleáticos, por primitivos que puedan parecer, se puede atisbar parte del misterio del ser, que de ningún modo puede encerrarse ni en la usiología ni en la teoría hilemórfica. Posiblemente, cuando el propio Aristóteles perdía la noción del fundamento de sus nociones y de su propio sistema, se alejaba de ese misterio. Pero conforme fue adentrándose en él, y puesto que para apoyar toda su reflexión era necesario, se acercó más a la substancia fundante de lo real, que es una, luego en este sentido, su crítica tuvo que circunscribirse al límite del ente común, pero no al ente primero y divino.

Esto que podemos simplemente atisbar y deducir a partir de los principio de la filosofía aristotélica, será explayado por Tomás de Aquino y su filosofía del ser como acto (*actus essendi*). Sólo Dios, que es el *ipsum Esse subsistens*, *es* con toda propiedad, por lo que el modo de concebir

lo que es la substancia, cambia explícitamente (en Aristóteles, como se ha dicho, sólo podemos encontrar implícita esta idea). Sólo Dios *es*, mientras que los seres creados *no son por sí*, sino *por participación*. Así dará una solución definitiva el Aquinate al problema de la relación entre lo uno y lo múltiple, entre el ser y lo uno.

7. REFERENCIAS

Alvira, R. (1978). *La noción de finalidad*. Pamplona: Eunsa.

Aristóteles (1998). *Física*. G. De Echandía (Trad.). Madrid: Gredos.

Berti, E. (2008). *Struttura e significato della Metafísica di Aristotele*. Roma: EDUSC.

Guthrie, W. K. C. (1999). *Historia de la filosofía griega*. Vol VI: Introducción a Aristóteles. Madrid: Gredos.

Reale, G. (2003). *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*. Barcelona: Herder.

Reale, G. (2007). *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder.

Serra Pérez, M. A. (2021). "Sobre el fundamento de la filosofía natural en Aristóteles". *Convivium*, vol. 34

VOLUNTAD, CAUSA Y NECESIDAD EN HOBBES Y RICŒUR. DOS VISIONES DE LA LIBERTAD

ISABEL MORALES BENITO[181]
Universitat Internacional de Catalunya

INTRODUCCIÓN

La disputa acerca del libre albedrío, las causas y la voluntad es un enclave en la filosofía moderna y contemporánea. La caracterización del sujeto moderno como *res cogitans* presenta una serie de cuestiones que, tanto epistemológicamente como ontológicamente, son cruciales para la comprensión del ser humano. En tanto que la noción de sujeto aparece como conciencia de sí frente al ser de los objetos, y en tanto que el ser humano también forma parte del mundo como *res extensa*, se planea un dualismo según el cual la unidad no resulta una empresa fácil de explicar. La aparentemente sencilla experiencia del movimiento, como puede ser el caminar, ilustra la problemática de la comunicación de las sustancias de modo claro. Según el esquema dualista, en el mundo físico las leyes del movimiento rigen todos los cambios. En el mundo del *cogito*, en cambio, la acción no viene determinada por las leyes físicas del movimiento, sino que son de una naturaleza distinta. Éstas dependen de la voluntad del sujeto y, en este sentido, son contingentes. Tal fenómeno es lo que conocemos como libertad. Así pues, si en el ser humano conviven estos dos principios de movimiento, ¿cómo comprender entonces el ejemplo citado? ¿Quién es el responsable del movimiento corporal? ¿Quién se mueve, yo o mi cuerpo? Si intervienen leyes físicas, pero también la voluntad del sujeto ¿de qué manera se vinculan estos dos tipos de principios? Hablando en términos cartesianos,

[181] Departamento de Humanidades. Sarx - Grup de Recerca en Antropologia de la corporalitat. (2017 SGR 317). ID ORCID: 0000-0003-1627-6872. Contacto: imorales@uic.es

cosmos y sujeto aparecerían como mundos sin mezcla, donde, como dice Ricœur, «libertad y necesidad se niegan mutuamente» (1988, p. 487). Se trata de una conclusión que desde el punto de vista de la lógica puede tener sentido pero que no encuentra corroboración en la experiencia que del movimiento y de la libertad tenemos, en la que nos sentimos dueños de nuestras acciones y agentes causantes del movimiento.

¿Qué salidas son posibles ante este problema? De modo sintético, pueden plantearse por lo menos tres soluciones: una primera sería la de admitir el esquema dualista y, por tanto, la existencia de estos principios de movimiento distintos, pero relegar al ámbito del misterio la cuestión de su unión, comunicación, o la mera explicación de la existencia del movimiento humano. Una segunda solución admitiría también el esquema, pero apostaría por la irreductibilidad del *cogito* a las leyes de la naturaleza, de manera que la afirmación de sí mismo se produciría de manera concomitante a la negación de lo natural, produciendo una lucha constante en el seno de humano. En último término, ésta es una actitud dramática, que escinde al ser humano por dentro y lleva su libertad hasta los límites de la nada. La tercera solución sería la que negaría el esquema propuesto y pondría todo el peso de la argumentación en lo físico, de manera que el *cogito* quedaría desacreditado y no sería el ser humano otra cosa más que pura naturaleza, siendo la conciencia de sí mismo y su libertad una ilusión. También cabría la posibilidad de que la conciencia fuera real pero su origen no fuera otro que el de la materia misma, de la que emergería en cierto momento. Pero sería necesario –y nada fácil– que explicar de qué modo podría ser esto posible.

Este trabajo analiza la cuestión de la libertad, la voluntad y las causas en la obra de Paul Ricœur *Lo voluntario y lo involuntario* –publicada en 1950– y en la obra de Thomas Hobbes *Sobre la libertad y la necesidad* –publicada en 1645–. Esta obra de Ricœur se desarrolla bajo la inspiración del Descartes del *Tratado de las pasiones*, quien, a juicio del filósofo contemporáneo, nos invita a integrar el cuerpo y el pensamiento más de lo que él mismo pudiera haber sospechado (Ricoeur, 1988, p. 27). El estudio de Ricœur es una descripción fenomenológica en la que la libertad, más que demostrarse, se muestra en su facticidad

a través de la vivencia del cuerpo y el movimiento. El ser humano no es, para él, una dualidad de cuerpo y pensamiento, sino la unidad de una conciencia encarnada, de un sujeto corporal. En su obra, y como es habitual en el autor, Ricœur dialoga con diferentes autores y planteamientos. Entre ellos, aunque de un modo implícito, podemos encontrar a Thomas Hobbes. Este autor, efecto, es prácticamente invisible en esta obra de Ricœur pero, a pesar de ello, no lo son algunas de sus ideas sobre la libertad, concretamente la del intento de conciliar la libertad y la necesidad, entendiendo la libertad como la ausencia e impedimentos externos, y la de la voluntad no como un poder sino como el último momento de una cadena de causas. Este planteamiento convierte a Hobbes en un autor de referencia, cuya comparación con Ricœur ilumina la disputa acerca de la libertad y la voluntad y nos permite comprender mejor los términos del debate (Guenancia, 2013). Asimismo, Hobbes y Descartes mantuvieron correspondencia en la que abordan este asunto (Descartes, 1977). La distancia de sus planteamientos y la cercanía de Ricœur a los Descartes sitúa, por tanto, la filosofía de Hobbes en torno a libertad como una posición que merece la pena examinar.

Un tercer motivo nos mueve a comparar las posturas de Ricœur y de Hobbes: de las tres posibles soluciones planteadas más arriba a partir del problema del movimiento, la tercera se encuentra muy próxima –si no se identifica– con el *naturalismo*. A pesar de la dificultad para definir el término, podemos caracterizarlo brevemente como el sistema filosófico que, en el plano epistemológico, niega de la validez de otros métodos que no sean los de las ciencias experimentales y, en el plano ontológico, niega la existencia de ninguna otra realidad que no pueda ser estudiada por este tipo de ciencias. Consecuentemente, para el naturalismo sólo es real aquello que es material, aquello que puede ser medido en un espacio y tiempo concretos (Pérez Marcos, 2021). Sin entrar en discusiones que exceden el objeto de este trabajo, como la cuestión de qué cosa sea la materia o la posibilidad del emergentismo, podemos decir que el planteamiento de Hobbes se aproxima en cierta medida a estos postulados en el sentido de que identifica la libertad con la necesidad y habla predominante de *causas*, lenguaje en el que se expresan las ciencias experimentales. En *Lo voluntario y lo involuntario*,

Ricœur mantiene un intenso debate intelectual con la psicología empírica que mantiene estas ideas. Lo expresa muy claramente cuando describe esta posición como

> una psicología que pretende tratar al Cogito como una especie de hechos empíricos que llama hechos mentales, psíquicos o de conciencia, y que juzga justos los métodos de observación e inducción en uso dentro de las ciencias de la naturaleza, que degrada en consecuencia las experiencias cardinales de la subjetividad, tales como la intencionalidad, la atención, la motivación, etc., al nivel de una física del espíritu (Ricoeur, 1988, p. 28).

Una psicología así, continúa, "es incapaz de prestar claridad al sentido profundo de mi existencia carnal" (Ricoeur, 1988, p. 28). El rechazo de Ricœur a la naturalización del sujeto invita, entonces, a examinar con detenimiento el pensamiento de Hobbes, quien se sitúa en la cercanía del empirismo dada la argumentación que utiliza y los términos que emplea.

En lo que sigue se analizará la visión de la libertad en Hobbes para pasar después a la réplica que Ricœur realiza de estos planteamientos.

1. VOLUNTAD, LIBERTAD Y NECESIDAD EN HOBBES

La caracterización de la libertad como capacidad de movimiento en ausencia de impedimentos exteriores es defendida por Hobbes en sus obras principales *De cive y Leviatan*. No obstante, ésta es una idea que ya había apuntado anteriormente en el tratado *Sobre la libertad y la necesidad*. En este escrito, el pensador moderno trata de conciliar libertad y necesidad. El contexto político de la cuestión es importante para comprender el argumento, pues se trata de justificar la sumisión de los súbditos al poder absoluto. Ciertamente, Hobbes teoriza sobre el poder político y el derecho absoluto del soberano, a la vez que defiende la voluntaria sumisión de los ciudadanos, puesto que se trata de un hecho les reporta beneficios. Es esta última cuestión la que, en debate con sus contemporáneos, resulta central, pues permite comprender la naturaleza de la voluntad y de qué manera el ser humano ejerce su libertad –o no– en su realidad social y política. En efecto, en contra de la opinión de Hobbes, hubo quien afirmaba que un gobierno absoluto deja a los

ciudadanos en situación de servidumbre. De entre los interlocutores que sin duda ayudaron a Hobbes a perfilar sus argumentos buscando ejemplos y ofreciendo réplicas y contrarréplicas, destacan el obispo Bramhall, quien sostiene que la voluntad es una facultad y que, en la medida en que ésta se encontrara condicionada por una relación causal y de necesidad, no sería libre. También es importante Descartes, tal como hemos mencionado, que sustenta que la libertad es una facultad y cree que la libertad entendida como ausencia de impedimentos no es sino el grado más bajo de libertad.

En la teoría de Hobbes, la experiencia de que estamos condicionados por un sinfín de factores tiene más peso que la de una conciencia que cuando decide no está sujeta a nada. Afirma Del Arco Ortiz que "el estricto corporeísmo de Hobbes le lleva a sostener un igualmente estricto principio de inmanencia explicativa que niega categóricamente la capacidad de la voluntad de determinarse a sí misma sin causa alguna". Y sigue: "su negativa a considerar la voluntad como facultad de querer, y no como acto de querer, está determinada por su esfuerzo de mantener abierta la posibilidad teórica de comprender causalmente todo proceso" (Del Arco Ortiz, 2017, p. 621). La innegable presencia de la necesidad en la vida de las personas hace a Hobbes considerarla como parte irrenunciable de la vida individual y, aún más, de la vida en común. La voluntad, entonces, no es indeterminada ni mucho menos absoluta, y la libertad no es una realidad que pueda desligarse de las causas necesarias que están presentes en la vida.

Ahora bien, si esto es así, ¿cómo es posible entonces defender que los súbditos se sometan libremente al poder soberano? ¿En qué consiste esta clase de libertad? ¿Y qué es, en último término, la voluntad? En último término, y si la realidad está constituida por movimientos causales, ¿no significa esto la negación de la libertad y la afirmación del determinismo? (Fernández Peychaux, 2013). Como se verá, para Hobbes la voluntad no es una facultad, sino el último acto de deliberación de la cadena de causas del querer, y la libertad es lo que le permite querer o no querer en esta deliberación, en ausencia de impedimentos externos. Tal concepción de la voluntad es diametralmente opuesta a cómo la entiende Ricœur.

Procedamos a examinar el esquema mecanicista en el que se basa el causalismo y que adopta la posición empirista. Según este sistema, el movimiento voluntario y el movimiento de los entes físicos se identifican en un mismo plano puesto que se trata, en todos los casos, de una cadena de hechos, de una consecución lógica y demostrable a partir de la percepción. La secuencia «A precede a B» permite deducir que para que B se pueda producir, debe existir A, transformándose así la consecución temporal en una relación causal. En este contexto, de hecho, poco importa que Hume negara la relación de causalidad, por no ser empíricamente demostrable, y la sustituyera por la relación de experiencia, basada en el hábito y en la costumbre, más humilde frente a lo que considera la pretensión metafísica de dar por cierto lo indemostrable. Poco importa porque, de facto, las ciencias empíricas consideran «causas» los hechos precedentes que se repiten en la experiencia. Si bien la relación de causalidad metafísica es negada, no lo es la relación de causalidad experimentada. Dicha operación es la consecuencia del sesgo metodológico que le corresponde, sesgo que se vuelve especialmente peligroso en cuanto intenta tratar los fenómenos humanos (Guenancia, 2013).

Lo determinante aquí es que, en el ser humano, el acto voluntario tiene causas que lo determinan, de igual modo a como sucede en la naturaleza. Por lo tanto, la libertad por la que creemos ser causa de nuestros movimientos y por la que negamos una conexión de vinculación entre los motivos y los actos es una libertad ilusoria, ficticia. En sentido estricto, no cabe hablar, entonces de «actos voluntarios», pues no habría distinción con los «no voluntarios». El lenguaje coloquial emplea en ocasiones expresiones en las que asoma esta posición extrema, según la cual no habría voluntad ni responsabilidad. Algunas explicaciones de tipo causal (por ejemplo, «actúo *porque* soy así», «soy así *porque* tengo tal carácter, *porque* tengo este inconsciente, *porque* mi cuerpo se mueve así…») pueden llegar a denotar, en efecto, una voluntad que se exime de responsabilidad; una voluntad que, en el fondo, no es tal, porque no es libre.

Para Hobbes, no obstante, sí existe la voluntad, pero ésta no es más que el momento último de la cadena de causas necesarias, de tal manera que

afirma que las acciones voluntarias, igual que las de la naturaleza, también se producen necesariamente. Explica el autor:

> Sostengo que *causa suficiente* es aquella a la que no le falta nada que sea necesario para la producción del *efecto*. Y eso mismo es también la causa *necesaria*. (…) De ahí queda claro que todo cuanto se produce, se produce *necesariamente*, pues todo cuanto se produce ha tenido una causa *suficiente* para producirlo, de lo contrario no se hubiera dado; y por tanto también las acciones *voluntarias* se producen *necesariamente* (Hobbes, 1991, p. 166).

De acuerdo con esta descripción, la voluntad es, entonces, la necesidad en el querer del ser humano; no una necesidad que proviene de fuera sino una necesidad producida y presente en el sujeto. Pero, en todo caso, necesidad:

> Mientras está fuera de discusión que la voluntad es la causa necesaria de las acciones voluntarias y que, por lo que se ha dicho, la voluntad está también causada por otras cosas sobre las que no dispone, se sigue que las acciones voluntarias tienen todas ellas causas necesarias y por tanto están determinadas (Hobbes, 1991, p. 166).

Esta caracterización de la voluntad resulta paradójica y parece esconder una contradicción de términos. Si la voluntad es la causa necesaria de las acciones, entonces ella misma no es necesidad, en tanto que se invierte el orden de los factores. En otras palabras, no son las causas las que impelen a la voluntad a actuar de determinada manera, sino que la voluntad es la que causa las acciones, y esta causa es necesaria en el sentido de que, si no existiera, las accione tampoco existirían. Ahora bien, en la segunda parte del texto identifica las causas de la voluntad con el tipo de causas "externas", en el sentido de que ella misma no las dispone, uniendo este tipo de causas a la misma voluntad como en una cadena de causas necesarias. Según esto, no sería posible la distinción que acaba de hacer. En efecto, todas las acciones voluntarias tendrían unas causas necesarias y, por consecuencia, serían cumplidas por necesidad. Lo determinante no sería, entonces, el origen de la causa –externo o interno–, sino el hecho de que esta existe de modo invariable.

Sobre la libertad, Hobbes admite la presencia de lo libre aun cuando existan condicionantes, pues tanto en la experiencia de la coacción como en la de las inclinaciones agradables hay, al final, un acto de

deliberación. Esto es, ciertamente, lo determinante para que exista la libertad: si el acto emana de la voluntad, entonces es libre. La voluntad, a su vez, no es un poder ni una facultad, sino únicamente el momento final de la deliberación, en la que aparecen en alternancia el apetito y la fuga:

> Pienso que en todas las deliberaciones, es decir, en toda sucesión alterna de apetitos contrarios, el último es el que nosotros llamamos voluntad y es inmediatamente anterior a la realización de la acción o inmediatamente anterior a que su realización se haga posible (Hobbes, 1991, p. 165).

Hasta que desaparece esta capacidad de alternancia, porque se actúa o porque se pierde la ocasión, existe la libertad.

La tesis según la cual la libertad no existe de la manera ordinaria a cómo la conocemos –esto es, ligada a la contingencia de que las acciones pueden producirse o no, pues no son los factores las que la determinan, sino la propia decisión– y ésta es, valga la redundancia, necesariamente necesidad, parece confirmarse cuando Hobbes afirma que

> la definición ordinaria de libre agente, es decir, que "un libre agente es aquel que, cuando está presente todo cuanto es necesario para producir el efecto, puede sin embargo dejar de producirlo", implica una contradicción y es absurda, pues es como si se dijese que la causa puede ser suficiente, es decir, necesaria, y sin embargo no seguirse el efecto (Hobbes, 1991, p. 167).

¿Qué es, entonces, lo libre, si se ha visto que todo está causado necesariamente por algo? ¿Existe algún margen para la libertad? ¿De qué libertad se trata? Para defender la compatibilidad entre la necesidad y la voluntad, Hobbes necesita realizar dos apreciaciones conceptuales que suponen una ruptura con la tradición y con lo que afirman sus contrincantes contemporáneos: la primera, ya la hemos visto, es la tesis de que la voluntad no es una facultad sino un momento en la cadena de causas. La segunda, que veremos a continuación, es la de separar algo cuyo vínculo estaba hasta el momento fuera de toda duda: la de lo voluntario y lo libre. El ejemplo y la definición que ofrece Hobbes son sumamente ilustrativos. Tal como explica, se dice que el agua que desciende del río tiene libertad en la medida en que no encuentra obstáculos en su camino. Y así define él mismo la libertad. Ésta es la

> ausencia de cualquier impedimento para la acción que no esté contenido en la naturaleza y en la cualidad intrínseca del agente (Hobbes, 1991, p. 165).

La apreciación «cualidad intrínseca del agente» se refiere a la propia naturaleza del ser. Así, en el ejemplo propuesto, no se puede decir que el agua no tenga libertad de ascender, porque no está en su poder hacerlo. Del mismo modo, se puede decir que un hombre que tiene las manos atadas no tiene libertad, pero no que un hombre cojo no la tiene. La diferencia estriba en que el impedimento se encuentra dentro de él y no se puede cambiar, a diferencia del obstáculo externo.

De este modo, la necesidad se dice tanto de los actos voluntarios como de los no voluntarios y lo libre se dice tanto de los actos humanos como del mundo natural. Se suprime, por tanto, la dimensión origina del yo, que queda diluida en el cosmos. En la interpretación empirista de esta ruptura conceptual, la subjetividad queda suprimida y los mismos *actos* humanos se naturalizan, quedando reducidos solamente a *hechos*. Para el empirismo, entonces, la libertad es un hecho más, interno, pero un hecho. Y los motivos que sustentan la elección otros hechos, en este caso precedentes. Veamos ahora cuál es la visión de Ricœur.

2. LA CRÍTICA DE RICŒUR

En el texto de Paul Ricœur de 1950, el encuentro con la necesidad presenta una solución distinta a la del rendimiento del sujeto frente a la inmutabilidad de la causalidad a partir de la cual se efectúan sus actos. Al igual que Hobbes, Ricœur afirma la libertad humana y también acepta, de algún modo, la existencia de la necesidad, pero lo hace en términos muy distintos. La libertad no es sólo un momento, sino un modo de ser que implica a toda la subjetividad y que tiene como eje central la comprensión de la necesidad no como la presencia de causas naturales en mí, sino como una necesidad *vivida* en primera persona. Para Ricœur, no hay sistema entre naturaleza –léase necesidad– y libertad, como sí lo hay para Hobbes, pero no porque la necesidad no exista, sino porque dentro del hombre la necesidad no opera como lo hace en la naturaleza, sino que está presente de un modo *vivido* y, por tanto, correlativo a la subjetivad. La conciencia es intencional, de modo que

opera siempre en relación a elementos que le son dados (el cuerpo, los motivos, las fuerzas…) y, como contrapartida, estos elementos *dados* no tienen inteligibilidad por sí mismos, sino sólo en relación con un *cogito* que los integra, de los cuales se nutre, y que los dota de sentido. Puede decirse, en alusión a la mención indicada más arriba, que Ricœur es también "corporeísta", pero en un sentido diverso al de Hobbes, porque el cuerpo no sería aquí naturaleza pura sino un cuerpo subjetivo.

La necesidad vivida también tiene, para Ricœur, sus límites, pues existe lo que él llama lo *involuntario absoluto*, conformado por todo aquello que nos encontramos dado en nuestra existencia, como la vida, el carácter o el inconsciente, o incluso nuestra existencia misma. Aun así, estos *datos* siempre son en relación con una subjetividad que es consciente de las mismas, y en la medida en que lo son, el *cogito* se dispone a consentirlos, integrándolos en un acto de aceptación libre.

De todos modos, no es necesario ir hasta los casos límite para reparar en que, en lo ordinario, que es lo que predomina en la vida humana, lo que se da es un *involuntario relativo* que se experimenta continuamente en la toma de decisiones y en el movimiento corporal. Encontramos un ejemplo de necesidad vivida en la cuestión de los hábitos, que son formas de comportamiento adquiridas y automatizadas y que, por su naturaleza, podrían verse como causas necesarias –no elegidas– de nuestras acciones, puesto que actúan *solas* y sin lugar para la deliberación o la reflexión. Esta visión del hábito, como un automatismo, pertenece al ámbito de cierta psicología naturalista, que tiende a analizar la voluntad como una sucesión de fenómenos que reduce a la categoría de *hechos*. Pero esta comprensión, como dice Ricœur,

> no es ya una comprensión del hombre, es decir una comprensión de lo involuntario *múltiple* en su relación con la *unidad* del querer; no es ya, ciertamente, una *comprensión* de lo múltiple por lo uno, sino una explicación por lo simple, por la simplicidad de los elementos y las leyes (recuento, frecuencia, allanamiento, asociación, etc.). Para el naturalismo, son inteligibles, es decir explicables, la naturaleza inerte y en el hombre la inercia, en fin, la máquina (Ricoeur, 1988, pp. 324-325).

Para el naturalismo, y tal como Hobbes emplea el lenguaje de las *causas*, las acciones son explicadas como la sucesión espaciotemporal de causas y de consecuencias. Encontrar la causa de un acto es, por tanto,

remitirse al hecho que lo precede, convirtiendo así las acciones en una mera secuencia de hechos. Esta reducción es particularmente invasiva en tanto se aplica a la voluntad, pues si desde la perspectiva fenomenológica, y respetando la filosofía del sujeto, ésta culmina en el ejercicio de la libertad, la explicación elimina cualquier reducto de ella y asemeja la volición a los hechos naturales, situados en un mismo y único plano ontológico y epistemológico.

La libertad así entendida, al modo naturalista, es para el estudio fenomenológico una suerte de *desvirtualización* de la elección. Por este motivo, Ricœur es tajante cuando rechaza emplear el término *causa* y lo sustituye por el de *motivo*. Los motivos, en efecto, preceden la elección, pero no la causan, porque no son determinaciones. Por sí mismos, los motivos son inseparables del *cogito*, de quien se puede decir con todo rigor que los *elige*. Así lo muestra, además, su modo de ser intencional: los motivos son siempre motivos *para*…, y sin este *para* al que son referidos, dejan de ser motivos en cuanto tal, para pasar a ser factores o circunstancias que ninguna relación guardan con la elección. La *precedencia temporal* no es, pues, razón de causalidad, de manera que la cadena de causas no es razón suficiente para la comprender la acción humana. Lo esencial, como vamos a ver a continuación, no se encuentra en el factor temporal sino en el sentido del motivo mismo, esto es, en su condición de imputabilidad.

Pero antes de considerar la cuestión de la imputación, veamos lo referente al argumento hobbesiano de la voluntad como último momento de la cadena de causas. Desde el punto de vista fenomenológico, la toma de decisiones no surge de este modo. Hobbes entiende la deliberación como el ir y venir de inclinaciones y la voluntad como el momento último de la inclinación.

Este argumento parece similar a la doble lectura del surgimiento de la elección que realiza Ricœur. Para el filósofo francés, la elección se caracteriza por la simultaneidad de dos momentos, dependiendo del punto de vista desde el que la que se considere. Por un lado, la continuidad permite observar una relación «causal» entre los distintos motivos, en la que su conexión no viene dada por los motivos mismos, sino que es dada por el agente, causante de esta causalidad. Por otro lado, el

proyecto surge de manera discontinua porque no es una consecución mecánica, una consecuencia lógica. Al contrario, el *cogito*, por el acto de la *atención* suspende la deliberación y elige. Pero es él mismo quien detiene la consecución y valoración de los motivos, así que no son estos quienes «deciden». Esta doble lectura de la elección ofrece un ensamblaje sólido para una comprensión del acto humano, que no puede circunscribirse al mundo natural pero que tampoco puede considerarse algo ideal. El proyecto y la elección se encuentran en ese terreno medio que es la humanidad, unidad en la dualidad, de la que el querer humano es testigo privilegiado.

Sin embargo, el arraigo intencional, que es intemporal, es una diferencia importante. Para Ricœur, las acciones son voluntarias no porque sean las últimas de una cadena de "causas", sino porque éstas son imputables al agente, incluso retroactivamente. Es decir, no depende tanto del factor tiempo como del sentido de la acción. Una acción es voluntaria cuando, aunque fuera realizada mecánicamente, el autor podría volver atrás y decir: podría no haberlo hecho. En la medida en que la responsabilidad recae sobre el agente, entonces, esa acción es voluntaria. Si este factor no se tiene en cuenta en la elección, y únicamente se considera la sucesión temporal de los hechos, entonces la voluntad queda reducida a una cadena de elecciones. No existe, en ese caso, una unidad que dota a cada motivo de su sentido, sino que su vinculación es meramente temporal: preceder es causar. Tal visión es la que puede desprenderse de la lectura de Hobbes. En esta situación, como afirma Guenancia, «los individuos hobbesianos se comportan como máquinas deseosas» (Guenancia, 2013, p. 22). La elección se convierte entonces en un ejercicio de cálculo y en una ponderación de razones, en la que el resultado tiene más que ver con la solución racional de un problema que con un acto de determinación y de afirmación de sí.

Para Ricœur, sin embargo, la elección es algo más que la suma de motivos, y ello queda plasmado en el momento de la discontinuidad. Elegir es romper la consecución de motivos y crear una solución alternativa a la dicotomía necesidad-azar. En palabras de Ricœur: la voluntad crea razonadamente sin formar un sistema, porque no hay esquema posible para la libertad (Ricoeur, 1988, p. 31).

CONCLUSIÓN

De la comparación entre ambos autores a propósito de la libertad puede concluirse que, paradójicamente, si bien sus visiones difieren mucho la una de la otra, existen por lo menos dos puntos en común que merecen la pena ser destacados: el primero es que los dos son firmes defensores de la libertad. El segundo es que tanto el uno como el otro se encuentran igualmente preocupados por incorporar la necesidad o *lo dado* en el querer humano, dando cuenta así de su oposición a un supuesto sujeto que ejerce su libertad sin impedimentos y que está desligado de cualquier tipo de causalidad o circunstancia.

A pesar de estos dos puntos en común, son remarcables las diferencias en su modo de defender y argumentar sus posturas. La *voluntad* que defiende Hobbes es una voluntad que, ciertamente, es parcial, pues es sólo un momento de la cadena de causas –el último–, mientras que para Ricœur la voluntad es la facultad del querer humano, y éste se comprende como un modo de ser en el mundo, por lo que abarca a todo el sujeto, por lo que tiene un carácter de totalidad y de genuinidad.

Las *causas* son también una diferencia importante: mientras Hobbes habla de ellas sin reparo para referirse a los fenómenos de naturaleza física o humana, Ricœur evita escrupulosamente este término por entender que el origen de nuestras acciones se da de manera totalmente distinta a la del mundo natural. En el querer humano, las causas no causan si la voluntad no las determina, por lo que no podemos hablar propiamente de *causas* sino de *motivos.*

El desarrollo de la idea de *libertad* también encuentra diferencias importantes. Si bien ambos la afirman, como hemos dicho, Ricœur la da por supuesto y parte de la existencia de esta para explicar en querer humano. Que el ser humano es libre es para Ricœur un punto partida, por lo que no se ocupa de su demostración, sino de mostrar cuáles son sus desarrollos. Por su parte, Hobbes tiene firme interés en dejar claro que los súbditos eligen libremente su sometimiento, por lo que hay una declaración expresa. Ahora bien, su caracterización de la libertad como la ausencia de impedimentos para la actuación del agente resulta de poco peso en comparación con el resto de la argumentación. Podemos

pensar que, o bien ésta carece de una fundamentación más sólida, o bien no resulta tan determinante como parecía serlo. En cualquier caso, se echa de menos un desarrollo más profundo de la noción y de su carácter determinante para el ser humano.

A partir de esta definición de libertad de Hobbes, aparece la afirmación de la subjetividad como otra idea en la que se aprecia la distancia entre los autores. La descripción hobbesiana de la libertad mueve a la identificación de lo humano y lo natural. De manera inversa, la "causalización" de la elección mueve a la identificación de lo humano con lo maquinal. ¿Qué distinción hay, entonces entre el mundo material y el humano? Para Hobbes, de acuerdo con los términos en los que se expresa, no resulta fácil aclararlo. La distancia de los pensadores con respecto término *necesidad* es patente en este punto. Pero cuidado, no la diferencia en el modo de comprenderla –pues no parece haber discusión a la hora de definir la noción–, sino en conocer cuál es el papel que ejerce en el ser humano. Para Ricœur, no hay sistema entre naturaleza y libertad, y supera la dificultad del dualismo incorporando el mundo de la necesidad al de la subjetividad y ensanchando el *cogito*, que acoge dentro de sí lo corporal y lo convierte en necesidad vivida. En el mundo humano, entonces, propiamente hablando, no hay necesidad. Hobbes, por el contrario, no ve obstáculo entre necesidad y libertad. Más bien al contrario, los concibe como inseparables.

Es posible que esta diferencia se deba, en parte, al punto de vista desde el que ambos autores examinan el querer humano. Desde la mirada de una acción terminada, que lo que ha precedido el acto pueda considerarse como causa es lógico y evidente, de manera que la causa sería necesariamente el origen de la acción. Tal sería la visión de Hobbes. Desde el punto de vista de Ricœur, la acción no puede comprenderse solamente en términos temporales, sino de sentido, por eso se pregunta: ¿cuál el origen de mis acciones? Así pues, no se trata de describir externamente la consecución de hechos, sino de comprender en primera persona por qué tomo las decisiones que tomo.

En suma, si bien tanto Ricœur como Hobbes argumentan en contra de la caracterización de un sujeto puro, la incorporación de *lo dado* procede de un modo muy distinto en ambos. La idea de un sujeto diferente

del cosmos es nítida en Ricœur. No así en Hobbes, para el que, si bien no niega la libertad –tal como procedería el naturalismo más radical–, abre la puerta a que pueda hacerse. Hobbes parece caer en contradicciones cuando trata de defender la libertad política en términos metafísicos, o por lo menos le resulta difícil hacerlo. Los parámetros y las nociones en las que se establece el debate durante la modernidad quizás constituyan una limitación importante, problema con el que no se encuentra Ricœur. El instrumento fenomenológico le otorga al pensador francés una cierta ventaja, pues le permite abordar con más exactitud la experiencia de sentirse libre aun en medio de determinaciones a partir de una comprensión más detallada de la conciencia corporal que parte de la noción de *intencionalidad*.

¿Podemos aceptar, en último término, una conciliación entre la libertad y la necesidad en el plano lógico y en el plano de la vivencia? Más aún, ¿podemos comprenderla? Vemos que tanto en Ricœur como en Hobbes se trata de una empresa difícil. El drama de la existencia humana consiste, muchas veces, en experimentar la limitación en este punto. Hoy su unión sigue siendo un misterio, de ahí que el debate no haya terminado y la cuestión de la relación entre libertad y necesidad continué siendo fuente de numerosas investigaciones y debates, más aun teniendo en cuenta el contexto del triunfo de las ciencias experimentales y la extensión del programa naturalista a todas las áreas. Queda, por tanto, mucho camino por recorrer.

REFERENCIAS

Del Arco Ortiz, J. (2017). Thomas Hobbes, «Sobre la libertad y la necesidad», edición bilingüe, traducción, estudio introductorio y notas de Pablo López Álvarez, Madrid, Escolar y Mayo, 2015, 196 pp. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, *20*(3), 619-622. http://dx.doi.org/10.5209/RPUB.57505

Descartes, R. (1977). *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (M. García Morente, Trad.). Alfaguara.

Fernández Peychaux, D. A. (2013). Thomas Hobbes: Libertad, miedo y resistencia política. *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno*, *7*, 149-170. http://dx.doi.org/10.5209/rev_INGE.2013.v7.44073

Guenancia, P. (2013). *Liberté cartésienne et découverte de soi*. Encre marine.

Hobbes, T. (1991). *Libertad y necesidad y otros escritos*. Península.

Pérez Marcos, M. (2021). *La cosmovisión naturalista. Consecuencias epistemológicas, ontológias y antropológicas*. San Esteban.

Ricoeur, P. (1988). *Lo voluntario y lo involuntario* (J. C. Gorlier, Trad.). Docencia.

SUPERACIÓN DEL ANTROPOCENTRISMO EN LEIBNIZ

JOSUÉ CAMPA HERNÁNDEZ
Universidad de Guanajuato

1. INTRODUCCIÓN

Como todo filósofo entre los siglos XVI y XVIII, Leibniz no escapó a las tentaciones que el cartesianismo ofrecía como verdades evidentes, sin embargo, el trabajo del Dr. Alejandro Herrera (1993) nos permite dar un vistazo a las dificultades que Leibniz enfrentó, consigo mismo y con la tradición a la que pertenecía; de igual modo, hacia el final de su vida, Leibniz dio un reconocimiento ontológico a los animales-no humanos, lo que es difícil encontrar hasta poco antes del siglo XX[182].

En el artículo *Leibniz y los animales no humanos* (Herrera, 1993) se nos explican tres momentos en la vida y pensamientos de Leibniz: su juventud, su madurez y su vejez, cada etapa conllevando sus virtudes y problemas[183]. Así, el Dr. Herrera se vuelca en mostrar las aportaciones que Leibniz dejó plasmadas en sus escritos, teniendo especial cuidado en destacar el paso que lo llevó de un punto a otro, de su pensamiento, y contándonos lo cauteloso que fue el autor, en relación a la defensa de estas aportaciones alrededor de la ontología (no antropocéntrica); de igual modo, el Dr. Herrera muestra el minucioso trabajo leibniziano, en cuanto a los términos que empleará, lo que resulta de gran utilidad para identificar la dirección que tomarán sus ideas, al ser desarrolladas en su

[182] Aquí nos remitimos a las concesiones que se dan, por ejemplo, en el antropocentrismo débil, ya que en éste no muestra pruebas del estado ontológico; pues se limitan a presentar una consideración moral, al respecto de los seres vivos-no humanos, dejando de lado el darles o no el mismo estado ontológico que al hombre –puesto que su objetivo es proteger a la naturaleza sin dejar de lado los intereses del hombre-.

[183] Aludiendo al artículo de Alejandro Herrera, se mencionan cualidades como los ojos poco prejuiciosos y abiertos a novedades de la juventud de Leibniz, etapa en la que no contaba con definiciones completamente hechas como la de sustancia, por ejemplo.

vejez. También se nos señala que hacia el final de su vida se nota con una mayor libertad, quizá, como parece insinuarse dentro del escrito, por la confianza que la *Monadología* (Leibniz, 1981) le trajo. Se puede intuir que la consideración de los tipos de mónada y las cualidades de éstas le permitieron hablar con mayor precisión de los seres vivos-no humanos y su percepción -elemento que, dentro de la discusión sobre las máquinas autómatas, abre singulares opciones; por ejemplo, llevarlos a que, en la vejez, Leibniz llamará máquinas naturales o divinas, un acercamiento, más interesante, al estudio del estado ontológico entre el hombre y los seres vivos-no humanos-.

Así pues, dentro del trabajo del Dr. Alejandro Herrera, nos encontramos con una explicación sumamente detallada de datos útiles y declaraciones sobre las transiciones que Leibniz presentó en sus escritos. El culmen del trabajo académico, según cuenta el Dr. Herrera (1993), lo encontramos en la *Monadología*, específicamente en la estructuración de la mónada -alrededor de 1714, dos años antes de su muerte-. En esta etapa de su vida, Leibniz formula con mayor claridad y firmeza lo que en su juventud eran sólo presentimientos, pues, a lo largo de la exposición (Herrera, 1993), especialmente al tratar los temas sobre el dar alma a los seres vivos-no humanos o designarlos como máquinas, se terminan desarrollando las características del tipo de alma que poseen las mónadas.

No nos adentraremos completamente en la exposición del Dr. Alejandro Herrera (1993), pues nuestro interés principal no es resaltar las facetas de Leibniz, sino analizar los cambios que vinieron en su madurez, con el desarrollo de conceptos y la extensión de sus argumentos ontológicos. Por tanto, lo que se presentará se centrará en mostrar la disputa de Leibniz con el antropocentrismo moral de Descartes.

2. TIPOS DE MÓNADAS Y SU ORGANIZACIÓN INTERNA

Ahora bien, Se distinguen tres tipos de monadas (Herrera, 1993), las primeras -y más inferiores o menos perfectas- sólo llevan a cabo la función de percibir y reflejar; las segundas (en las que se encuentras los animales-no humanos) poseen almas que tienen percepción, la cual va

acompañada de memoria y de la capacidad para aprender o ser enseñado -todo ello parece englobarse dentro del término *sentimiento-;* el tercer tipo de mónadas son las conocidas como *espíritus,* poseen alma, así como el sentimiento que se nombró antes, con la cualidad de que la percepción va acompañada de razón.

Entendemos que si una mónada es animada (Leibniz, 1981) conlleva que la percepción que posee ésta esté ligada a la sensibilidad; es decir, la *sensibilidad* aportaría la capacidad cognitiva de percibir y recordar, así como la capacidad mental de placer y dolor, además de la propiedad de poder ser enseñado, o aprender. Todas estas características desvinculan al ser vivo de la noción de máquina, al darles un estado ontológico de mónada; como tal, ahora forma parte de todo lo existente que es considerado perfecto, aunque en diferentes grados (Herrera, 1993)[184]. Esta perfección y gradación se revela con mayor afinidad al reconocer, Leibniz, en los seres vivos-no humanos *percepciones destacadas*, mismas que resultan ser, en ocasiones, superiores a las de los hombres, tanto en su sensibilidad como en capacidades -no necesariamente mentales-, mas no se niega, en estos, algo muy parecido a la inteligencia, cosa que el Dr. Alejandro Herrera califica como difícil de asimilar, más aún en el tiempo de Leibniz. Cabe señalar que algunas características de la monada, en general, son el ser *sustancia*, es decir, ser capaz de acción; también la capacidad de subsistir por siempre separadamente[185]; percibir y reflejar.

Sin embargo, la forma de descartar completamente al ser vivo-no humano como una máquina se centra en el *movimiento interior* o las *acciones internas*, las cuales son provistas por el alma, misma que les fue

---

[184] Cabe señalar que Leibniz confirma su sucesión lógica, según el Dr. Alejandro Herrera, en algunos argumentos bíblicos en que Dios considera a los seres vivos-no humanos. Dentro de esta misma consideración que junta con algunas investigaciones y pensamientos sobre la continuidad de los seres, tiene muy presente una gradación de perfección en los seres vivos (esto mismo se verá más adelante al introducir a Lamarck).

[185] Se considera una cualidad de inmortalidad distinta acorde a su perfección; mientras que, las superiores, que son llamadas espíritus, encuentran una inmortalidad en su parte inmaterial, las mónadas intermedias, según Leibniz, tienen además una permanencia en su raíz material, a la que se encuentran más apegados –por lo cual le llegó a dar el nombre de sustancias materiales. Sin embargo, lo resaltable de esta situación es la forzosa cualidad imperecedera de ambos tipos de mónada.

negada por Descartes. Junto con la necesidad de encontrar la existencia de la *acción interna* en los seres vivos-no humanos nos vemos en la dificultad de distinguirla de la *acción externa*, pues, en los seres vivos humanos es sencillo de distinguir porque, al formar parte de estos, uno mismo se puede dar cuenta que tras éstas hay un movimiento interno como se ha visto y probado en la tradición filosófica. Entonces se vuelve necesario hacer frente y reconocer esta incapacidad del hombre por saber el potencial interno de los seres vivos-no humanos (Herrera, 1993)[186].

Sobre la *percepción*, en la *Monadología* (Leibniz, 1981), se entiende como una acción interna (es decir, del alma, un movimiento no mecánico), la cual forma parte del mundo inextenso de la mónada, almas y espíritus. Dentro de la distinción entre las acciones internas y las externas, la percepción tiene un papel muy importante; desde el estudio del Dr. Herrera (1993) se nos muestra que, para entender su relevancia, hay que volver a Descartes un momento. En el planteamiento de las acciones externas e internas, las primeras son aquellas que se ven a simple vista, es decir, en los actos de seres vivos o en la naturaleza; estas acciones se toman como mecánicas, ya que están supeditadas a la voluntad divina, como parte del plan divino. Por otro lado, las acciones internas tienen su origen en el alma y sus características, se saben en el hombre, pues, aun viendo en éste acciones externas, el mismo hombre puede reconocer la existencia del movimiento interno que las produce, así como su relación con el alma. Es así como, a grandes rasgos, Descartes lo entendía, haciendo que estas *acciones internas* hagan al hombre capaz de *acciones voluntarias* -ya no supeditadas a la voluntad divina solamente-.

[186] Tómese en cuenta la resistencia antropocéntrica, aun la presentada en Leibniz; pues, como lo señalará el Dr. Alejandro Herrera, parece haber dado dos golpes al ego del hombre (los cuales se presentarán más adelante), a esos sentimientos que le hacen ver como un ser superior. De estos destáquese la similitud entre incapacidad de razonamiento de los infantes, quienes, a comparación de demás seres vivos, no se les niega el desarrollo de tal cualidad.

3. MOVIMIENTOS INTERNOS

Otra forma en que se puede entender esta distinción es partiendo de la noción del *libre albedrío* (herrera, 1993): en el ideario humano, los animales no lo poseen y el hombre sí, a razón de que tienen alma; así se entiende que los hombres pueden llegar a desobedecer el plan de Dios, puesto que poseen el libre albedrío y tienen una *voluntad interna* (por el alma que poseen), mientras que los demás seres vivos, a igual que la naturaleza, obedecen completamente la voluntad de Dios, al no tener algo, como el alma, que les pueda conceder libre albedrío u otra cualidad que les dote de voluntad propia. Por tal motivo, los seres vivos-no humanos y la naturaleza, en apariencia, se asemejan a una máquina; siendo el hombre el único ser existente en poder ser libre de actuar e incluso desobedecer a Dios (el principio del pecado).

De esta forma, se entendió a los seres vivos-no humanos como máquinas, ya que las acciones que se ven son meramente externas y no hay conocimiento claro de la percepción (o algunas otras acciones internas). Como se mencionó anteriormente, el encontrar en los seres vivos estos movimientos internos contribuye a que no sean tomados como máquinas; Leibniz parece encontrar una mejor solución a ello en la sensibilidad o en la posesión de un alma senciente. La cuestión está en ampliar el espectro de esos movimientos internos, no obstante, la cualidad de estos, como vimos antes, es que no pueden ser observados, salvo cuando se convierten en acciones externas; por tanto, la cuestión sigue siendo empírica, al esperar que una acción interna hable tanto de sí que se pueda notar en la acción externa; En el ejemplo del mono ajedrecista (Herrera, 1993), Leibniz agrega que, de hallarlo, mostraría un completo desapego de ser una máquina, al grado que, en tal caso, se negaría a ingerir carne de un ser vivo y se opondría a la tiranía a la que se les somete.

Cabe señalar que el ejemplo del mono ajedrecista puede resultar difícil de cumplirse, incluso para algunos hombres, de acuerdo con el Dr. Herrera (1993). A esto se añade el problema de la poca capacidad para verificar que aquello que produjo las acciones externas que podemos apreciar fueron acciones internas. Así pues, surgen dos criterios

(Herrera, 1993). El primer criterio de mecanicidad se llegó a entender alrededor de fenómenos matematizables, asumiendo que si puede hallarse un algoritmo en éste entonces será mecánico (aunque después Leibniz abandone lo matematizable por lo dinámico). El segundo criterio atañe a la mónada, pues nos dice que si algo es complejo es condición necesaria de que sea mecánico, lo que deja a la posesión de alma fuera de las leyes mecánicas, aquí se encontraría la percepción, la cual resulta inmaterial por ser simple y, por lo tanto, vuelca el mecanicismo cartesiano a depender de entidades metafísicas para poder hablar del alma, abriendo un abanico de posibilidades en estas cuestiones, sobre todo en una teoría en que las capacidades a analizar no dependen de su percepción externa, sino de las cualidades ontológicas en sí mismas.

Resulta entonces que Leibniz se ve obligado a confesar que la percepción, y lo que depende de ella, es inexplicable por razones mecánicas; quizá aludiendo a su afán por ver en las acciones mecánicas de los seres un impulso interno. Para aclarar este punto, el Dr. Alejandro Herrera (1993) nos lleva hasta el famoso ejemplo del molino de Leibniz; en este problema nos encontramos con las cualidades de lo simple y lo compuesto, entendiéndose con este ejemplo que lo que se entiende por percepción es un fenómeno interno y simple (no mecánico), que forma parte del mundo inextenso de la mónada. El molino representa una estructura, en la que internamente se llevan a cabo fenómenos tales como el sentir, el pensar y el percibir; al ser del tamaño de un molino, y nosotros de poder entrar, no encontraríamos ahí ni apetito (placer y dolor) ni percepción, sino piezas interconectadas que no explicarían la percepción, el sentimiento o el pensar. Esto sería similar a abrir una cabeza humana y ver que ahí dentro no hay más que vísceras, sangre y hueso, pero no la percepción. Por tanto, lo simple de la percepción le hace inmune de tener un correlato mecánico, confirmando que la posesión de alma que se da a los seres vivos-no humanos como parte de la mónada es innegable y, por tanto, no son de ninguna manera máquinas, a la manera de los cartesianos.

4. LEIBNIZ ANTE EL ANTROPOCENTRISMO

Ahora, con el trabajo de Leibniz se dan dos golpes al ego antropocentrista, como el Dr. Herrera (1993) lo enmarca al principio del artículo. El primer golpe está dado a los primeros años de edad del género humano, el segundo al resto de la vida adulta.

Del primero, se resalta la incapacidad del infante por mostrar algo que no sean acciones externas, teniéndolo en una situación mental similar a la del animal. En este punto, Leibniz comienza a trabajar el elemento de la enseñanza o el aprendizaje, pues, lo central de esta discusión está en el entrenamiento o condicionamiento que comparten infantes humanos y animales. Como vimos anteriormente, la enseñanza es una cualidad compartida entre las mónadas intermedias y las superiores, es decir, entre humanos y animales-no humanos. Cabe señalar que no es realmente seguro el papel del raciocinio, aunque sea difícil el concebir el aprendizaje sin rastros de una inteligencia racional. El Dr. Herrera (1993) afirma que Leibniz hace una distinción entre *el hábito*, en el cual entra básicamente cualquier cosa (junto con animales y humanos), *la enseñanza*, propia de animales y humanos, y *la educación*, la cual se vería únicamente en los hombres; pero, de igual modo, estos términos no fueron profundizados. Sin embargo, se vuelve a hacer presente el papel del ser senciente y su capacidad de hacerle adquirir un hábito u obtener un aprendizaje usando sus sentidos como medio[187].

Del segundo, nos encontramos con que Leibniz no concede al hombre una vida racional fuera de ¼, es decir, nos menciona que alrededor de ¾ partes de la vida humana es actuada de forma similar a la de un animal. La explicación se encuentra en el acto empírico, es decir, el acto que no indaga sobre las causas o práctica sin teoría, lo cual de ninguna manera conlleva conocimiento.

Leibniz (Herrera, 1993) realiza algunos acercamientos sobre la semejanza entre la percepción de los animales y la razón. El punto en que

[187] Parece señalarse que el papel del hábito en este respecto fue usado a temprana edad, lo cual no contenía, por ejemplo, su concepto de sustancia. De esto nos podemos dar cuenta al ser usado el hábito más adelante como un elemento conjunto o similar a la enseñanza, las cuales no se les puede separar de la inteligencia.

los divide Leibniz está en que el recuerdo -que podría ser el elemento que ayude a aclarar el estudio sobre la enseñanza- pues éste se presenta en los animales-no humanos en forma de hechos o efectos, es decir, *no conocen causas*. El conocimiento para Leibniz, en esta situación, se encontraría en las teorías científicas (algo bastante exigente); por ende, busca *causas legaliformes*, es decir, conocimiento es aquello que ayuda a comprender las leyes de la naturaleza por medio de las teorías científicas. Por tanto, al decirse que el hombre actúa de manera empírica se entiende que, al igual que los animales, se percata de que ha llegado el día al ver el sol salir, pero quien realmente tendría conocimiento sería aquel que sabe lo que sucede, es decir, todos aquellos que conozcan las teorías astronómicas y las leyes que de éstas se siguen. Sin embargo, el desarrollo de este tipo de pensamiento y su exigencia resulta casi inalcanzable, incluso por parte de los hombres. Por otro lado, no es necesario cubrir tales exigencias para dotar de raciocinio a una especie, pues, el desarrollo de otro tipo de inteligencias, como la relacionada con la sensibilidad, hace dudar al mismo Leibniz de la capacidad de los animales-no humanos.

Vemos, entonces, la resistencia antropocentrista en esta dificultad para aceptar la inteligencia en los seres vivos-no humanos[188]. Sin embargo, como mencionamos ya, el aporte sobre la sensibilidad que da Leibniz es tomado con gran importancia por Bentham[189], nos comenta el Dr. Alejandro Herrera (1993) hacía el final del artículo, en donde le basta esta característica –la sensibilidad- para hacer de los seres vivos-no humanos *sujetos de consideración moral.*

---

[188] También se podría alegar las pruebas insuficientes para ellos, aunque en trabajos anteriores hemos expuesto algunas de las capacidades más desarrolladas de los seres vivos-no humanos y las razones evolutivas que permitirían hablar de una verdadera posibilidad de encontrarles estas cualidades.

[189] Jeremy Bentham fue un filósofo ingles que vivió entre los siglos XVIII y XIX; se le considera uno de los padres del utilitarismo moderno, así se le conoce como uno de los primeros defensores de los derechos de los animales. En buena parte su teoría veía relevancia bienestar al considerar los intereses de los seres vivos-no humanos (en tanto que estos tienen la capacidad de sentir) considerándolos seres que, al igual que el hombre, buscan la felicidad.

Antes de hablar sobre Bentham, debemos añadir que la vida afectiva de los seres vivos-no humanos, en la cual Leibniz no considera a las plantas; de hecho, nos comenta el Dr. Herrera (1993), resuelve en que sus estudios han sido insuficientes para determinar este asunto. Sin embargo, el mismo Leibniz menciona que Marcello Malpigui, un gran promotor y científico del microscopio, les tomaba como animales imperfectos, quizá insinuando un alma sensitiva (imperfecta o no tan desarrollada) en lugar de una vegetativa.

5. CONSDERACIÓN MORAL

Retomando la opinión de Jeremy Bentham, según nos dice Vanessa Felipe (2016), éste utiliza el *sufrimiento* como piedra de toque en sus teorías morales, razón por la cual incluye a los seres sencientes como *pacientes morales*. Esto da lugar a que en el antropocentrismo débil se logre la consideración moral de los seres vivos-no humanos (los claramente sencientes). Dicha resolución no termina por contrarrestar los problemas ecológicos, el abismo moral o las consideraciones humanas con respecto a otras formas de vida. Misma situación que afectó a filósofos como Hans Jonas, desde nuestra perspectiva.

Pareciese que con todo lo anterior, y teniendo en cuenta lo considerado por el Dr. Alejandro Herrera, se pueda tener a Leibniz como parte de un antropocentrismo débil. No obstante, a nosotros no nos parece del todo correcta esta aseveración. Para nosotros Leibniz realmente lleva su razonamiento más allá y se separa significativamente del antropocentrismo de su época, el antropocentrismo fuerte; de alguna forma, tampoco se le puede colocar dentro de los otros antropocentrismos que consideran al ser vivo, ya que estos, al hacerlo, benefician al ser humano o al planeta –como sitio donde el hombre vive-, es decir, la importancia sigue rondando al hombre, como un eje o un parámetro. Leibniz no hace apelación alguna al bienestar del hombre con la consideración ontológica de los seres vivos-no humanos; es más, realmente hace una misma consideración ontológica para todo lo existente, distanciándose de los demás teóricos morales que realizan sus consideraciones a un nivel epistemológico y llegan sólo a la idea de los *pacientes morales*,

que, aun dentro del estado moral que formulan, resultan en un nivel inferior al humano. El hecho de que Leibniz haya declarado no comer su carne en caso de que pueda probar su estado interno resulta transgresor -pareciese darse un imperativo categórico con una fluidez que conmovería a Kant- pues resulta tan sencilla y sincera que no habría duda alguna, ni beneficio al hacerlo, sino el respeto absoluto a un ser vivo que ha mostrado tener el mismo nivel ontológico que el hombre, ni más ni menos.

Somos conscientes que esta comprobación nunca se llevó acabo y que, aún en nuestros días, es difícil aceptar las pruebas que se muestran, sobre las capacidades intelectuales y sensitivas de los seres vivos-no humanos.

Aún tenemos un último punto a tratar. Recordando la petición de un movimiento interno que pudiera comprobarse por la observación de las acciones externas -recordemos al mono ajedrecista[190]- encontraríamos que la búsqueda en la ontología, con vistas a descentralizar la moral como un hecho exclusivamente humano. A nuestro parecer, cumplir los requerimientos que pide Leibniz, es decir, un elemento -la moral- que sea producto de un movimiento interno relevante, alejado de la materialidad y apto para ser considerado como una inteligencia más seria con respecto al acercamiento de la razón. Cabe mencionar que seguimos teniendo en cuenta, como algo negativo, darle bondad moral a los seres vivos-no humanos por parte de Leibniz, pero, como hemos venido trabajando, estas consideraciones se pueden flexibilizar con los elementos presentados como la gradación, complejidad, evolución biológica y desarrollo de las capacidades sociales. Esto lo pensamos aun teniendo en cuenta la dificultad de entender lo universal dentro de las cualidades que hemos defendido; pues, sin dejar de pensar en las posibilidades y los ejemplos que hemos mostrado, la probabilidad que puede generarse

[190] Leibniz comentó en su correspondencia, que de encontrar una muestra de movimiento interior en un ser vivo de ningún modo volvería a comer su carne y enfrentaría la tiranía a la que se les somete. Como ejemplo de este movimiento interno pone a un mono que pueda jugar ajedrez al grado de poder hacer contra incluso a un hombre; lo cual, aun siendo una acción externa, se tomaría como una prueba de un ser vivo que tiene tal movimiento interno que se puede evidenciar en sus acciones externas, o por lo menos así es como lo entendemos.

no podría tener en cuanta seres que no presentan relaciones sociales (como algunos reptiles, por ejemplo). Sin embargo, en el azaroso campo en que colocamos el posible desarrollo de las cualidades que consideramos serían usadas, en dado caso de ser requeridas, por los seres vivos, una especie organizada individualmente, si el contexto lo demanda para sobrevivir, podría volverse social y por tanto, podría desarrollar moralidad.

6. CONCLUSIONES

Como presentamos aquí, al igual que desarrollamos en nuestra tesis de licenciatura *Descentralización de la moral como un hecho exclusivamente humano: análisis de la teoría moral evolucionista de la modernidad con aplicaciones actuales* (2018), existen consideraciones regularmente ignoradas al respecto de una postura ontológica con que se debería ver a los seres vivos-no humanos y a la naturaleza en general, esta es, pertenecemos a un mismo estatus ontológico que nos conecta, quizá en su última instancia, como seres existentes. El ignorar esta consideración evita pensar que, al igual que en los seres humanos, el fenómeno de la evolución, biológica y social, es responsable de general la moralidad dentro de los seres vivos, a partir de un indicio de organización social primitiva. El traer este tema hasta la conclusión es simplemente para mostrar que el trabajo leibniziano puede ser conjuntado con estudios posteriores, tal como el evolucionismo, pues la panorámica que ofrece las entidades metafísicas "mónadas" es mucho más amplia que la recurrente ficción de la consideración moral a partir de la sensibilidad e inteligencia de los animales. De hecho, a nuestro parecer, una postura ontológica desecha completamente las posturas que buscan *algo* especial en los seres vivos (como sensibilidad o inteligencia similar a la humana).

7. AGRADECIMIENTOS/APOYOS

Un enorme agradecimiento a la Universidad de Guanajuato por el apoyo económico para la participación dentro del 1 Congreso internacional de pensamiento, cultura y sociedad. Un especial agradecimiento

al Dr. Luis Fernando Macías García (mi director de tesis de maestría, UG) y a la Dra. María Teresa Sánchez Mier (coordinadora del programa de posgrados, UG) por el apoyo y fe dentro de todo el proceso de posgrado que he venido realizando estos últimos dos años. Por último, un agradecimiento a la Red Iberoamericana Leibniz y a su presidente, el Dr. Juan Antonio Nicolás, por la oportunidad de colaborar dentro de sus múltiples actividades.

8. REFERENCIAS

Descartes, R. (2011). Discurso del método. Alianza

Felipe Martín, Vanessa M. (2016). Antropocentrismo y ética ecológica. Tesis de grado. Universidad de la Laguna

Galisteo Gámez, Esteban (03 de abril, 2013). ¿Qué es el antropocentrismo?. La Guía. http://filosofia.laguia2000.com/mistica/metafisica/que-es-el-antropocentrismo

Herrera Ibáñez, Alejandro (1993). Leibniz y los animales no humanos. Extraordinario de. https://www.zotero.org/groups/biblioteca_hispnica_leibniz/items/itemKey/VXH9GJPC/q/alejandro%20herrera

Leibniz, G.W. (1981). Monadología. Editorial Pentalfa

Muguerza, J. (1990). Desde la perplejidad: ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo. Fondo de cultura económica

Riechmann, J. (2000). Un mundo vulnerable: ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia. Los libros de la catarata

Spinoza, B. (2013). Ética demostrada según el orden geométrico. Alianza

LA IMPORTANCIA DE LEIBNIZ EN LA FÍSICA ACTUAL, AL RESPECTO DE LA CONSERVACIÓN DE LA ENERGÍA, LOS CRISTALES DE TIEMPO Y LA FUERZA MONÁDICA

JOSUÉ CAMPA HERNÁNDEZ
Universidad de Guanajuato

1. INTRODUCCIÓN

Como bien señala la Dra. Laurence Bouquiaux, en la traducción de Mtra. Mónica Mansour (1996), sería ingenuo decir que mi intención es mostrar que hay vetas de cristales del tiempo en las rocas estériles de la física leibniziana. "No pretendo haber descubierto en los textos leibnizianos alguna prefiguración genial de las teorías contemporáneas" (Bouquiaux, 1996, p. 99). Sin embargo, como también menciona Bouquiaux (1996), aunque las teorías físicas de Leibniz se aprecian caducadas, los principios filosóficos leibnizianos sobre los que se funda su física permanecen vivos y su sentido, a nuestro parecer también, hace posible que sean retomados, modificados, remodelados y enriquecidos con las teorías científicas posteriores. En este trabajo nos enfocaremos a relacionar algunas teorías relacionadas con la conformación y origen del mundo, la energía, el caos, los cristales de tiempo y la geometría fractal frente a la constitución ontoteológica del universo a partir de las mónadas.

La razón de realizar esta confrontación no está en deshacer o desestimar teorías de una u otra parte ni en exponer respuestas encontradas en un baúl antiguo que nos resuelvan los dilemas actuales, sino en buscar un acomodo de todas ellas; no ya con la intención de hacerlas coincidir, sino para ver los ecos de pensamientos de la modernidad en la ciencia actual. Ante tales intenciones, aspiramos a presentar un panorama

enriquecedor donde exista la posibilidad de hallar un entendimiento mayor de cada una de estas partes a analizar; pues, como consideramos, hay claras relaciones entre el pensamiento leibniziano y estas posturas actuales, comenzando por el uso que éstas dan al cálculo leibniziano, pero, aún más, por las inquietudes alrededor de la conformación del universo, su origen, su funcionamiento y el deseo de explicar o buscar soluciones a problemas como la conservación de la energía dentro de los sistemas físicos, el tiempo, el espacio, el orden dentro del universo, etcétera.

Somos conscientes que este inicio suena muy académico, pero es un recurso que estamos empleando porque no profundizaremos en los temas que hemos mencionado antes. Este texto es un primer encuentro con una intuición que se nos presentó hace un tiempo, mientras realizábamos investigaciones sobre nuestra tesis de maestría, nos inmiscuíamos en temas científicos en la modernidad y en la actualidad. Algo nos llamó la atención, la probable existencia de *cristales de tiempo*, mismos que podrían ser un primer acercamiento *real* a la conservación de la energía dentro de sistemas físicos (como un movimiento perpetuo, aunque sería algo más cercano al aprovechamiento óptimo de la energía); adentrándonos un poco en estas investigaciones surgieron otras novedades, como la *geometría fractal* y *el orden o regularidad del universo*, lo que llevó invariablemente a la contemplación de la *ecuación del caos*. En estas teorías se puede observar los dilemas sobre qué pasa con la energía dentro de los sistemas físicos, sea abiertos o cerrados. Por nuestra parte lo relacionamos con los estudios que hemos realizado sobre la concepción científica de Leibniz (especialmente dentro de sus intenciones de reestructuración de la ciencia), las intenciones ontoteológicas, que representaba la *Monadología* (1981), y la búsqueda de la coherencia ontoepístemológica (que se pueden encontrar en las discusiones con el pensamiento newtoniano). Leibniz, al igual que sus contemporáneos, buscaba resolver cómo se conserva o dispersa la energía dentro del sistema físico, evitando, al contrario de sus contemporáneos, aceptar la constante intervención de Dios para dar energía al mundo y que éste no se detenga.

Bajo este panorama, expondremos brevemente los principales problemas de la física actual que hemos encontrado, así como la relación que guardan con la filosofía de Leibniz aplicada a su física, para, hacia el final, tratar de concretar, en este primer acercamiento, una idea, lo más sensata posible, sobre la relación y posible entendimiento surgido de estas confrontaciones; mostrando una visión distinta, quizá más nutrida, o un punto de vista en que, como nos pareció en aquellas primeras investigaciones, se pueda decir que dentro del sistema leibniziano las mónadas sean (algo parecido a) cristales de tiempo, que a su vez componen la realidad y su ordenamiento cumple con las cualidades de un fractal o un mosaico (de Penrose o Wang), ambos estudiados desde la geometría fractal, en tanto que, para estos estudios geométricos, se han utilizado elementos de la matemática, la geometría y el cálculo leibniziano.

2. PREÁMBULO

Pues bien, un breve preámbulo del principal problema que aqueja todas estas teorías, modernas y actuales, puede sintetizarse desde un cuento de Isaac Asimov titulado *La última pregunta* (1956). En esta historia, Asimov nos presenta a *Multivac,* una súper computadora creada alrededor del año 2061 por los humanos. Lo especial de esta súper computadora se encuentra en su capacidad de autogestionarse, se autoajustaba y autocorregía. Recopilaba información de forma muy eficiente. Destacaba en responder preguntas, pues, con toda la información que obtenía, encontraba rápidamente soluciones; de ese modo, llevó a la humanidad a aprovechar la energía del sol, a realizar viajes espaciales y a poblar todas las galaxias. Pero había una pregunta que cada vez que era hecha no podía ser respondida "¿Cómo puede disminuirse masivamente la cantidad neta de entropía del Universo?" (Asimov, 1956, p. 3).

La respuesta siempre era: "Datos insuficientes para una respuesta esclarecedora". (Asimov, 1956, p. 3).

Millones de años después, cuando el fin parecía inevitable, el último hombre pregunto a *Multivac* nuevamente "-¿Es éste el final? ¿Este caos no puede ser revertido al Universo una vez más? ¿Esto no puede hacerse?" (Asimov, 1956, p. 9)

La respuesta fue, nuevamente, "los datos son todavía insuficientes para una respuesta esclarecedora" (Asimov, 1956, p. 10). Éste último hombre se fusionó con la súper computadora y sólo *AC (Multivac de última generación)* existió en el hiperespacio.

Asimov nos dice que "la materia y la energía se agotaron y con ellas el espacio y el tiempo, AC existía sólo para responder una pregunta... todos los datos recogidos habían llegado al fin. No quedaba nada para recoger. Pero toda la información reunida… tenía que ser completamente correlacionada y unida… Se dedicó un intervalo de tiempo… AC aprendió cómo revertir la dirección de la entropía. Pero no había ningún hombre a quien AC pudiera dar una respuesta a la última pregunta… AC pensó en la mejor forma de hacerlo… AC organizó el programa… AC dijo: "Hágase la luz" y la luz se hizo…" (Asimov, 1956, p. 10).

Podríamos decir que la conservación o la dispersión de la energía dentro de los sistemas físicos es el núcleo de todas estas investigaciones que estamos estudiando. No existe *multivac* y no estamos seguros de que se pueda realizar tal hazaña si llega en 2061. De cierto modo, Leibniz era consciente de esto, pero el problema no era *multivac*, sino Dios. Leibniz creía en Dios, incluso Éste forma parte de su sistema, pero algo que no admitía era su intervención dentro del mundo. La razón es sencilla, llegar a considerar el panteísmo (Spinoza), el Solipsismo (Descartes), el intervencionismo (Newton) o el teocentrismo (Calvino), le parecía inaceptable, pues debería haber una separación clara entre Dios (el ser perfecto) y la creación (imperfecta), dado que su relación mancharía la divinidad del creador (Deísmo), "¿Qué tan ontológicamente incompleto tendría que ser el Mundo como para requerir la intervención milagrosa de Dios en la coordinación de cada percepción y acción humanas?" (Moreno, 2018, p. 103). Para no perder el lazo que une a Dios y al universo, Leibniz dispone el *Plan Divino* y la *Voluntad Divina*, que son los elementos que guiarán a lo existente, sin necesidad de la intervención periódica de Dios. Incluso, autores como el Dr. Alejandro Herrera (1993), han llegado a proponer un *monismo neutro* en el pensamiento leibniziano, dándole a las mónadas el papel de una entidad metafísica encargada de fundar la realidad física y cuya danza metafísica es guiada por el plan y la voluntad divinos.

Esta postura ligada a Dios y a la energía dentro de un sistema físico, pero regido por un principio filosófico (como sería el de la *Armonía preestablecida*), presenta algunos problemas a resolver para Leibniz; a saber, si Dios no interviene inyectando energía, para que el universo no se detenga, entonces qué es lo que sucede. Recordando que nos encontramos entre los años 1690-1714, aproximadamente, no había, tal cual, teorías sobre la entropía o sobre la conservación de la energía o la masa en el universo propiamente dichas; sin embargo, comenzaban las teorizaciones alrededor éstas cuestiones, además del comienzo de los estudios sobre la gravedad, el tiempo, el espacio, la energía, la fuerza, el orden dentro del universo, entre otras (hablando del desarrollo científico, no ya sólo filosófico).

Es destacable la forma en que Leibniz busca hacer convivir, de forma coherente (ontoepistemológicamente), a Dios, a una entidad metafísica (mónadas), junto con sus principios, y a la realidad física, junto con sus leyes. En un tiempo en que otros filósofos, científicos o teólogos ya sólo procuraban centrarse en los pensamientos de su interés, Leibniz, en su afán de lograr la reestructuración de la ciencia, abarcó estas realidades y buscó, guiándose por principios filosóficos, hacerlas coincidir de una manera adecuada. De hecho, desde nuestra perspectiva, el deísmo leibniziano es la condición para la creación de un sistema físico cerrado, en tanto que Dios no puede acceder a éste, la energía se concentra y esa actividad (fuerza) es lo que da el existir; incluso, hay textos donde Leibniz parece afirmar que realmente no existe la pasividad, pues, de haberla, se llegaría a la inexistencia; por tanto todo se mantiene con un mínimo de actividad, un mínimo de energía; incluso la forma en que la energía se dispersa o fluye, es a través de las mónadas, a eso se le conoce como *fuerza monádica* (Prieto, 2019), elemento que sustituye el inadecuado impulso que regularmente daba Dios a los sistemas físicos de los mecanicistas.

3. SISTEMA LEIBNIZIANO

Pues bien, el Dr. Antonio José Prieto Lindo en su tesis doctoral titulada *Debate ontoepistémico entre Newton y Leibniz: solapamiento y*

tangencialidad (2019) utiliza la noción de *Fuerza monádica* para englobar varios fenómenos alrededor de la ontología leibiniziana, que "franquea la conexión objetiva entre los ámbitos físico y metafísico gracias a la naturaleza motriz dual de la mónada" (Prieto, 2019, p. 21). Esta naturaleza dual, nos explica el Dr. Prieto, es intrínseca a las mónadas y opera en ellas; se nos presenta como dual, es decir, activa y pasiva, siendo estas el apetito y la percepción, respectivamente. Debemos recordar que para Leibniz la *sustancia* es "un ser capaz de acción" (como se cita en Herrera, 1993, p. 120) y que las mónadas son "las únicas y auténticas sustancias" (Herrera, 1993). Por tanto, cabe decir que "hay fuerza en las mónadas, y hay fuerza en los cuerpos y, más aún, es posible decir que hay fuerza antes de la existencia de las mónadas creadas[191]" (Herrera, 1993, p. 120).

3.1. FUERZA

El Dr. Alejandro Herrera, en su texto *¿Fue Leibniz un paralelista sicofísico?* (1993), nos dice que la noción de *fuerza* está íntimamente relacionada con la noción de *connato*, siendo éste, "una tendencia o un impulso presente en todo ente, aun si tal ente es sólo posible" (Herrera, 1993, p. 120). Vemos que la noción de fuerza al relacionarse con el connato adquiere una dimensión mucho más amplia, pues al ser considerada como presente en *entes posibles* caemos en el ámbito de la pugna por la existencia, lo que es uno de los principales problemas para entender el papel de Dios en el mundo leibniziano y la famosa idea del *mejor de los mundos posibles.* Hemos de aclarar que en este sentido, Dios crea a las mónadas, éstas "proyectan", por decir de algún modo, la realidad física, pero todo lo que en este mundo existe, antes pugnó por existir (siendo un ente posible, elegido por Dios); tenemos así una visión más concreta de cómo Dios sí inyecta la energía requerida para

[191] Como apuntamos antes, el Dr. Alejandro Herrera apunta a que las mónadas fueron creadas por Dios, como dice Leibniz, por tanto, Dios forma parte de la fuerza dentro de las mónadas y las mónadas fundan a la realidad física como una entidad fenoménica; todo esto de explicará posteriormente, pero cabe aclarar que la relación entre estas tres entidades que hemos marcado desde el principio es un elemento ampliamente sabido dentro de este estudio de la energética leibniziana.

la creación del mundo, en tanto que creó a las mónadas que la *contienen*[192], pero, desde la exposición del Dr. Herrera, el deísmo de Leibniz frena la acción continua de Dios, y plantea que su relación con todo lo existente se mantiene a partir del plan divino y la voluntad divina con que impregnó a lo existente.

Antes de pasar a explicar la situación entre las mónadas y los objetos físicos, cabe aclarar que nos movemos dentro del ideario leibniziano a partir de respetar, principalmente, los principios de armonía preestablecida y de razón suficiente[193]; Leibniz dispone su orden ontológico bajo estos principios pues "no le pareció suficiente la caracterización cartesiana de la sustancia física en términos de extensión, y las noción newtoniana de inercia le pareció muy pasiva" (Herrera, 1993, p. 120). Por tanto, Leibniz corrige o reestructura la noción de sustancia física por un *fenómeno bien fundado* que remitirá a una *fuerza derivada* (en seguida se verá) y la inercia pasiva por un *connato* siempre presente, que, como anotamos, es una fuerza sumamente sutil que mantiene a los objetos con un mínimo de actividad, pues llegar a la inactividad significaría la inexistencia (dentro del sistema leibniziano). De este modo, y para entender especialmente las nociones de *fuerza primitiva* y *fuerza derivada* debemos reiterar que la física leibniziana está subordinada a la metafísica[194], en palabras de Leibniz "Al tratar... de profundizar en los principios mismos de la mecánica... advertí... que era preciso emplear... la noción de fuerza, que es muy inteligible, aunque pertenezca al dominio de la metafísica" (como se cita en Herrera, 1993, p. 126); Siendo que el

---

192 Esta idea de "contener" queremos introducirla con la intención de relacionarla con los Cristales de tiempo y su uso como súper conductores.

193 Tanto el Dr. Herrera (1993) como el Dr. Esquisabel (2012) y el Dr. Prieto (2019) coinciden que Leibniz, se empeña en mantener "la congruencia en la construcción racional de su sistema" (Prieto, 2019, p. 22) y que dentro de sus intenciones "respeta en todo momento las exigencias de sus propios principios lógicos" (Prieto, 2019, p. 22). Es decir, pese a que estemos tratando los principios de corte más racional y de orden metafísico, siempre, dentro del sistema leibniziano, tendrán que buscar mantener la coherencia con el principio de no contradicción. Incluso el Dr. Esquizabel en su texto Cálculo, ontología y metafísica: el proyecto onto-teológico de Leibniz (2012) nos cuestiona "¿Acaso la metafísica no requiere también de principios necesarios, es decir, conectados con el principio de no contradicción?" (2012, p. 134), pues suena, tradicionalmente poco entendible el hacer tal declaración, pero dentro de la reestructuración de la ciencia de Leibniz esta intención es más que clara.

194 Recordando que el principio de razón suficiente se emplea en el campo de la metafísica.

Dr. Herrera (1993) apunta que la fuerza no sólo juega un papel importante en el mundo de los posibles, sino que la dinámica (teoría de la física leibniziana) y la noción de fuerza, que utiliza, responde a una noción de fuerza totalmente filosófica.

Ahora, ya teniendo claro que dentro de la construcción y organización de las mónadas se encuentra el principio de actividad entendido como *fuerza monádica*, podemos explicar su división en *fuerza primitiva y fuerza derivada.* Como señalamos antes, las mónadas son consideradas las sustancias verdaderas, sin embargo, los objetos físicos comparten también la denominación de sustancias; pues bien, debemos entender que el dualismo leibniziano no funciona como el dualismo cartesiano: Descartes consideraba que había una relación entre la *res cógitans* (sustancia espiritual) y la *res extensa* (sustancia material), pero en Leibniz, podemos decir, apoyándonos del pensamiento del Dr. Herrera (1993), que para Leibniz existe una relación entre las *mónadas* (sustancias verdaderas) y la *realidad física* (como fenómenos bien fundados/ producto fenoménico de las mónadas). La relación se comprende también desde la noción de fuerza que hemos venido trabajando: pues la *fuerza primitiva* es propia de las mónadas, es ese *connato* de acción que poseen, es posible entenderlo también como *fuerzas sustanciales*. Por tanto, y recordando la relación entre mónadas y realidad física, la materia es una *fuerza derivada* y es el objeto de estudio de la dinámica. Esta relación de derivación se funda, nos dice el Dr. Herrera (1993), en cómo Leibniz caracteriza a la *actividad* o *fuerza* como "el estado de una cosa, del que se sigue el cambio"; nos explica el Dr. Herrera (1993) que esta interpretación refiere al movimiento, es decir, la noción de fuerza en Leibniz utiliza la división de *actividad* y *pasividad* (o resistencia) con respecto a la noción de sustancia y materia, por tanto, al ser las sustancia (mónadas) aquello realmente activo y la materia aquello que puede estar *en resistencia*[195]*,* o en pasividad, se percibe que las mónadas, o lo que éstas

[195] Siendo esta una noción muy común en la física de su tiempo. De hecho, es dentro de la noción de resistencia que Leibniz explica que "la fuerza es grado de acción" (como se cita en Herrera, 1993, p. 123) y por tanto, como nos explica el Dr. Herrera que "la fuerza "pasiva" de la resistencia tiene algún grado de acción y, por otro, que el conato es también activo en algún grado. Luego, todas las fuerzas son activas" (1993, p.123). De este modo evita caer en la pasividad absoluta, que significaría la inexistencia.

hagan, afecta directamente a la materia, pero, no sólo de forma indirecta, sino que, al darse este sentido de derivación, todo aquello que suceda en la realidad física tiene un origen en las mónadas.

3.2. DANZA METAFÍSICA

De este modo, y como nos menciona el Dr. Rubén Moreno en su texto *El argumento de la naturaleza intrínseca: una lectura pansiquista de Leibniz* (2018), las mónadas "de algún modo son el soporte categorial y ontológico del mundo físico y sus propiedades distintivas: extensión y movimiento" (2018, p. 104). Pero la relación que mantienen éstas está dirigidas por el principio de la armonía preestablecida, pues, como se sabe, las mónadas no tienen contacto alguno, son entes simples e incomunicados, sin puertas ni ventanas; sin embargo, mantienen relaciones en las que "no interactúan realmente entre sí… presentan movimientos internos coherentes y consistentes, que sugieren interacciones que *en realidad no tienen lugar*" (Moreno, 2018, p. 104). La explicación que nos da el Dr. Moreno (2018) es que Dios, al crearlas, las dotó intrínsecamente de propiedades únicas (apetito y percepción) y en tanto que estas cualidades las individualiza se explica que mantengan estas relaciones sin interactuar. En otros pasajes se da a entender que Dios ha impregnado a las mónadas de su Plan y su Voluntad, siendo esto la razón de que se presente una *danza metafísica sincronizada*; así es como Leibniz se planta en el deísmo y se aleja de la intervención de Dios[196].

3.3. MÓNADAS Y MATERIA

Ahora bien, esta relación tan distintiva entre las mónadas y la realidad física abre posibilidades muy diversas, tales como las que plantea la Dra. Laurence Bouquiaux en su texto *Mónadas y caos: lo que está vivo de la filosofía de Leibniz* (1996). La Dra. Bouquiaux sigue una línea de investigación que profundiza y traslada las características de la mónada

[196] Incluso, esta explicación deísta contribuye mucho a la concepción de libertad en Leibniz, pues pone una barrera más a la omnipotencia de Dios, formando parte del conjunto de argumentos a favor de la libertad del hombre, pese al planteamiento de la omnisapiencia de Dios.

leibniziana a horizontes que nos son favorables al explicar las relaciones con la ciencia actual. Hay que señalar que principalmente examina las nociones de infinito y finito con respecto a la geometría fractal y la teoría del caos. Pues bien, como mencionamos al principio, la relación mónada-realidad física expone características inevitables para ambas realidades, por una parte, hemos de resaltar el papel de la mónada como un *átomo de la naturaleza*, uno simple, incorpóreo, metafísico, es muy distinto al de la material que es compuesto y divisible al infinito. Pues bien, dentro de esta división al infinito se sabe una división de sustancias (algo que se entiende al ser un fenómeno derivado.

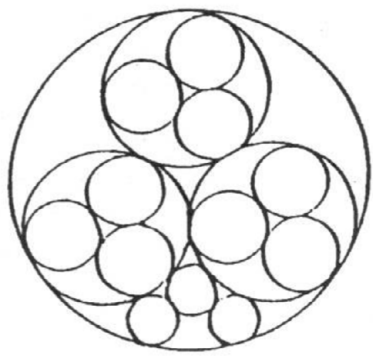
Nos explica la Dra. Bouquiaux (1996) que en el pensamiento de Leibniz se mantiene la idea de que cada parte del universo, aún la más pequeña, contiene el infinito. De hecho, nos recalca que para Leibniz "la materia es uniforme en el fondo de las cosas, aunque haya variedad en lo más y en lo menos y en los grados de perfección" (Bouquiaux, 1993, p. 104). Sin embargo, esto no sólo refiere a la materia, como esa división al infinito, sino también a la mónada, pues, nos dice la Dra. Bouquiaux (1996), cada mónada se caracteriza por sus percepciones ("representaciones" puramente internas) y que lo que percibe es el universo entero, y al ser también un espejo del universo mismo, éstas expresan al universo en su completitud y todas esas expresiones son diferentes, pues, como vimos antes, cada mónada posee, por sus cualidades (apetito y percepción), un punto de vista particular.

Dicho esto, la Dra. Bouquiaux refiere a los fractales como figuras geométricas u objetos de la naturaleza, tales que:

> "1) sus partes tengan la misma forma o estructura que el todo, aun cuando estén en una escala diferente, y puedan estar ligeramente deformadas,
>
> 2) su forma sea o bien extremadamente irregular o bien extremadamente interrumpida o fragmentada, y siga siéndolo, sea cual fuere la escala del examen,
>
> 3) contiene "elementos distintivos" cuyas escalas son muy variadas y cubren una gama muy amplia" (Bouquiaux, 1996, p. 102)

La Dra. Bouquiaux (1996) no muestra que esta relación entre las mónadas y la materia puede asimilarse como un carácter escalante de los

fractales, como la curva fractal, es decir, como en el punto 1; pues la forma en que Leibniz divide la materia es claramente similar, dado que éste dice, en una carta a Des Bosses "cuando digo que no hay materia que no contenga mónadas, ilustro el asunto con el ejemplo del cuerpo humano o de otro animal, en el que toda parte, sólida o fluida, contiene a su vez a otros animales y vegetales" (como se cita en Bouquiaux, 1996, p. 103). Pues bien, se entiende que en las *escalas* de la materia se encontraría el mismo tipo de estructura, sólo presentándose un cambio en el tamaño[197]. La Dra. Bouquiaux (1996) lo ilustra con la siguiente imagen:



4. TEORÍAS ACTUALES

Pues bien, en principio debemos prestar atención a la *disipación*[198] de energía dentro de los sistemas. Las partículas en el universo, las que componen cada objeto dentro de éste, tienen un movimiento interno al que se le conoce como *macroestado*[199], es decir, son el movimiento que

[197] La Dra. Bouquiaux, al igual que otros autores, encuentran explicación a este entendimiento leibniziano a partir de su encuentro con Leeuwenhoek y en una interpretación temprana de lo que se podía ver en los microscopios antiguos.

[198] La idea que principalmente nos encontramos fue en: El Cristal que se alimenta de Entropía | ¿Qué es la Entropía?, QuantumFracture, 2020.

[199] Estos acercamientos y conceptos que se mostrarán, en este primer acercamiento que presentamos, fueron tomados de fuentes audiovisuales de divulgación científica en canales

se conoce ampliamente dentro de los gases, líquidos y sólidos, en que cada *estado de la materia* tiene un movimiento distintivo. Este movimiento suele verse alterado por la *fluctuación térmica*, la temperatura cambiará el macroestado de los objetos, modificando el comportamiento de las partículas. Pues bien, el macroestado puede entenderse como el estado de la materia y *microestado* a las partículas alteradas dentro de ese macroestado, donde nos percatamos de lo que sucede. De este modo, podemos decir que entropía es una forma de hablar de microestados. Sabemos que en los microestados de los objetos, la materia se ordena internamente de tal forma que la pasividad de las partículas, que componen la materia, comienza a mantener un movimiento cercano al cero, pero nunca es cero, simplemente hay *dispersión*; es decir, a mayor número de microestados (producidos por fluctuación térmica) se presenta una alta entropía, mientras que una casi nula existencia de microestados habrá una baja entropía. El ejemplo puede verse al tener una cadena de imanes, los cuales, al estar en presencia de fuego perderán su magnetismo, pues los microestados fueron alterados por la temperatura y, ahora, el macroestado nos muestra una pérdida de sus cualidades iniciales. Esto tiene que ver con la *Segunda ley de la termodinámica*, la entropía nada tiene que ver con el orden o el desorden, sino con leyes de la conservación de la energía y la termodinámica llegando a un estado de *disipación*.

La entropía es una cualidad de los macroestados, no de los microestados. Los sistemas evolucionan hacia los macroestados que tienen mayor número de microestados; es decir, las partículas dentro de la materia encuentran un orden tal que se aprovecha el mayor espacio para el estar de cada partícula, ya no están rebotando por todos lados, sino mantienen su actividad de forma optimizada, vista como disipación, pero nunca es pasividad completa; este fenómeno se entiende como *empaquetar partículas*, por el orden que acatan. Por tanto, la energía y la entropía son

educativos dentro de la plataforma YOU TUBE. Por tanto, haremos una citación general a las comunicaciones de las que tomamos referencia y de algunos artículos científicos (recomendados durante la comunicación) que nos sirven para ilustrar esta parte del presente trabajo.

partícipes de lo que suceda en los *sistemas complejos*, de los que se hablará después.

Es turno de presentar a los cristales de tiempo[200]. Sabemos que un cristal en el espacio es un cuerpo cuyos átomos están dispuestos según un orden fijo y repetitivo, creando una estructura ordenada que se repite en el espacio. Un cristal de tiempo su característica es una repetición periódica de una estructura en el tiempo. En principio es una gran idea, pero se opone al principio cosmológico (no hay puntos privilegiados en el espacio) y el principio de conservación de la materia (que mantiene una simetría de traslación temporal).

Ambos principios tendrían que romperse, es decir, romper la simetría temporal espontáneamente para añadir lapsos de un orden de simetría menor (puntos especiales en el universo) lo que implicaría un conjunto de partículas que, vistas en distintos momentos en el tiempo, mantuviesen una estructura repetitiva. Esto refiere al movimiento, a uno que se mueve de forma periódica, cíclica y sin parar, a través del tiempo, es decir, movimiento perpetuo. Lo que parecería no tener cabida en la modernidad, parecería tener cierta posibilidad de existir en la actualidad. No ya como una máquina que funcione para generar energía perpetuamente o mantenerla; sino que, posiblemente tenga usos dentro de las computadoras cuánticas, relojes atómicos, o sea utilizado como un súper conductor.

El Dr. Pablo hurtado de la Universidad de Granada, en el video titulado *Cristales de tiempo qué son y cómo funcionan* (Canal Date Un Vlog, 2020), nos explica que su propuesta, que se separa del método de física cuántica de los estudios del 2017, se basan en proponer construir/crear transiciones de fase en las fluctuaciones de los sistemas de muchas partículas. Estas fases las podíamos ver en el ejemplo de los imanes del principio o al calentar agua; en estas circunstancias la materia pasa de un estado a otro, o bien, de una fase a otra, del cambio de microestados por pasos térmicos y afectar un macroestado. Nuevamente vemos cómo

[200] La idea que principalmente nos encontramos fue en: CRISTALES DE TIEMPO: Qué son y cómo funcionan. Date Un Blog, 2020 y ¿Qué es un cristal de tiempo?, El Robot de Platón. 2021.

una fluctuación rara (mas no imposible) un empaquetamiento de partículas, similar al fenómeno de la entropía, pero, de forma activa, logra la búsqueda de energía que se mantenga dentro de un movimiento perpetuo al conseguir un conjunto empaquetado de partículas de manera ordenada en patrones repetitivos en el tiempo. Algo que pueda ser estudiado por la física estadística, según, el Dr. Pablo Hurtado, pues al obtenerse esa probabilidad rara y aislarla, hace posible que, apoyándose de un súper ordenador, se pueda volver a esa *probabilidad rara* en lo *normal* (dentro de un sistema físico); con ello se rompería la simetría de forma constante, creando así, teóricamente, un cristal de tiempo. En otras palabras, esta fluctuación provoca que aparezca un movimiento periódico, colectivo y espontáneo.

Ahora bien, trayendo a colación un poco más de las estructuras fractales[201] encontramos, al menos, tres teorías que resultan interesantes por las normas a las que se limitan y los problemas matemáticos sobre su completitud, consistencia e indecibilidad. A saber, estas son *el juego de la vida* de Conway, los *fractales* de Penrose y los *mosaicos* de Wang. Estas teorías matemáticas que juegan con la teoría de sistemas matemáticos (y sus problemas) muestran cómo la geometría fractal se comporta, bajo ciertas normas, de maneras aleatorias e irrepetibles, pero, a su modo, consistentes, tal como apuntamos anteriormente con la postura de la Dra. Bouquiaux, en estructuras que se repiten en diferentes escalas. Pues bien, estas teorías que nombramos siguen esas normas de la geometría fractal.

Hemos de terminar brevemente este apartado, pues, como se mencionó al principio, aún no contamos con toda la información específica de cada área nombrada, lo cual, a nuestro pesar, se limitará a presentar este panorama general para dar paso a una, aún más breve, aportación propia al respecto de las relaciones que encontramos con la teoría monadológica leibniziana con estos apartados.

---

[201] La idea que principalmente nos encontramos fue en: Las matemáticas tienen una Terrible falla, Veritasium en español, 2021, Descubre el patrón que NUNCA se repite, Veritasium en español, 2020 y Esta ecuación cambiará tu modo de ver el mundo, Veritasium en español, 2021.

5. MONADOLOGÍA EN LAS TEORÍAS ACTUALES

Al ser este trabajo un primer acercamiento a estas teorías, aceptamos que debe ser retomado y ampliado, utilizando estrategias filosóficas más concretas y robustas; sin embargo, los puntos mostrados tanto en la filosofía de Leibniz como en las teorías científicas nos parecen las pertinentes para marcar un camino que bien pueda llevar a una mayor comprensión de ambos pensamientos. Por una parte, el estudio deberá seguir una línea de investigación en que se encuentren citas como la siguiente:

> "En una carta a De Volder explicita que la acción es fuerza conducida en el tiempo. De manera que cuando la fuerza se extiende espacialmente, tenemos la materia; y cuando se extiende temporalmente, tenemos la acción. Luego, todo el mundo fenoménico puede entenderse en términos de fuerza extendida." (Herrera, 1993, p. 123)

En la cita, vemos cómo el Dr. Herrera (1993) asimila a la fuerza como relacionada (sin restricción alguna) tanto en la materia como en las mónadas. Más aún, entiende sus papeles a lo largo del espacio y del tiempo, siendo la fuerza quien genera la materia y la acción dentro del mundo material. Ahora bien, si recordamos, esta fuerza viene principalmente de las mónadas, y fue generada por Dios en el momento de la creación. Esta fuerza sigue los parámetros de un sistema físico cerrado en que la energía se dispersa, más no se desperdicia, tras el movimiento dentro del universo leibniziano. El comportamiento de las mónadas como fundadoras de la realidad física es similar a los cristales de tiempo, en tanto que hacen fluir la energía dentro de todo el sistema sin desperdicio, y con la dispersión (relacionada con la entropía), en que los sistemas físicos encuentran un acomodo de todas las partículas dentro de éste (llegando a una pérdida de energía que nunca llega a ser cero, al igual que en el sistema leibniziano, que nunca se encuentra en una pasividad tal que llevaría a la inexistencia). Algo que, siendo consciente de las limitaciones dentro de este trabajo, podríamos afirmar (tenuemente) que la realidad en Leibniz bien puede ser una postulación que contemple un elemento cercano a los cristales de tiempo, lo que significaría que estamos viviendo en una realidad física fenoménica provista por la energía

que fluye dentro de un sistema físico formado por cristales de tiempo (o algo similar).

Por otra parte, y teniendo en cuenta las cualidades de los fractales que expone la Dra. Bouquiaux y las teorías de geometría fractal (nombradas en el apartado anterior), quizá el comportamiento de una aparente *Danza metafísica sincronizada*, que mencionaba el Dr. Moreno, siga reglas muy similares a los fractales de Penrose, los mosaicos de Wang o al juego de la vida de Conway ¿Por qué podríamos afirmar esto, aun sabiendo las limitaciones de este trabajo?, pues bien, la razón nos la da la Dra. Bouquiaux al decirnos que "Dios, al examinar esta noción (completa) puede ver todo lo que sucederá a la sustancia correspondiente, si se decide a crear esta sustancia" (Bouquiaux, 1996, p. 107) y en otro apartado nos dice que "Dios puede percibir la certeza y la razón de las verdades contingentes, porque abarca el infinito con una sola mirada. Sólo Dios puede dar razón de ellas *a priori*. Nosotros sólo podemos conocerlas *a posteriori*" (Bouquiaux, 1996, p. 109). Pues bien, como podemos apreciar, el papel de Dios y la visión que puede tener del todo dentro del universo, aun antes de crearlo, es aquello que ha impregnado a las mónadas de su Plan y Voluntad. Por tanto, vemos algo similar a estos sistemas caóticos y fractales, en que la matemática se presenta, principalmente, con su indecibilidad; algo que para Dios y su omnisapiencia no es un problema. Por tanto, Dios puede saber perfectamente qué sucederá con los entes posibles antes de darles existencia, sin tocar la libertad de un sistema caótico que, al igual que el juego de la vida, se asemeja a un *programa* de fractales, que simplemente se ha puesto en marcha, algo que para nosotros se presenta inconcebible e inentendible, pero para el Dios de Leibniz no.

6. CONCLUSIÓN

En fin, aunque brevemente, vemos que las concepciones de Leibniz, pese a que parezcan sumamente superadas, ya tenían indicios de sumo interés actual; pero, lo que resaltamos, es el uso de esas intenciones o reglas que empleaba, desde una perspectiva filosófica, teológica o física; mismas que debían responder a un sistema que debe funcionar

bajo esas reglas. Por otra parte, y para cerrar brevemente este trabajo, nos gustaría ver a Leibniz quien en su correspondencia con Huygens menciona, o más bien, pregunta si existe un premio económico dado por los Estados para quien descubra el *movimiento perpetuo*, pues, al parecer, uno de sus amigos había conseguido tal hazaña; no sin antes avisar que era consciente de la imposibilidad de tal. Huygens, quien tenía una red de información sumamente privilegiada, le comunicó que no había tal premio y que tal cosa ya había sido dada por imposible. Dentro de estas cartas, que van de julio de 1692 a marzo de 1693, discuten ampliamente las razones a los átomos y el vacío, así como el origen de la gravedad, la situación de la atracción entre imanes y los planetas hacia el sol, la refracción de algunos cristales y elementos que encontraron, la redondez de las gotas de agua relacionada con la redondez de la tierra, torbellinos de energía fluyendo en el sistema solar, etcétera. Sólo queremos dar a notar el trabajo tan amplio que Leibniz realizó y que está disperso en manuscritos, cartas, ensayos, etcétera; todos estosfueron el resultado de una época de múltiples avances en las ciencias. Leibniz, al igual que sus contemporáneos, buscó estar enterado de todas estas situaciones y, junto con el uso de su cálculo, se introdujo en todas estas ciencias en desarrollo; siendo esto lo que ahora nos permite presentar algunas ideas más o menos coherentes tomando su sistema para realizar un trabajo más cercano a las inquietudes actuales.

7. AGRADECIMIENTOS

Un enorme agradecimiento a la Universidad de Guanajuato por el apoyo económico para la participación dentro del 1 Congreso Internacional de pensamiento, cultura y sociedad. Un especial agradecimiento al Dr. Luis Fernando Macías García (mi director de tesis de maestría, UG) y a la Dra. María Teresa Sánchez Mier (coordinadora del programa de posgrados, UG) por el apoyo y fe dentro de todo el proceso de posgrado que he venido realizando estos últimos dos años. Por último, un agradecimiento a la Red Iberoamericana Leibniz y a su presidente, el Dr. Juan Antonio Nicolás, por la oportunidad de colaborar dentro de sus múltiples actividades.

8. REFERENCIAS

Herrera, Alejandro (1993). *¿Fue Leibniz un paralelista psicofísico?* UNAM.

Asimov, I. (1956). *La última pregunta*. Ediciones la cueva.

Bouquiaux, Laurence (1996). *Mónadas y caos: lo que está vivo de la filosofía de Leibniz.* Revista Diógenes.

Leibniz, G. W. (1981). *Monadología*. Pentalfa ediciones.

Reyes Moreno, Rubén (2018). *El argumento de la naturaleza intrínseca: una lectura panpsiquista de Leibniz*. UNAM

Prieto Lindo, José Antonio (2019). *Debate ontoepistémico entre Newton y Leibniz: solapamiento y tangencialidad*. Universidad Complutense de Madrid.

Crespo, José Luis. QuantumFracture (2020). *El Cristal que se alimenta de Entropía | ¿Qué es la Entropía?* Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=FpA_FhJQXzI&list=WL&index=7&ab_channel=QuantumFracture

Santaolalla, javier. Date Un Blog (2020) *CRISTALES DE TIEMPO: Qué son y cómo funcionan*. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=vwxYO5CgxGI

Bartra, Aldo. El Robot de Platón (2021) *¿Qué es un cristal de tiempo?* Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=4OuEmbngUe8&ab_channel=ElRobotdePlat%C3%B3n

Muller, Derek. Veritasium en español (2021*). Las matemáticas tienen una Terrible falla. Youtube.* https://www.youtube.com/watch?v=RRg38oNQ9vk&t=1560s&ab_channel=Veritasiumenespa%C3%B1ol

Muller, Derek. Veritasium en español (2020). *Descubre el patrón que NUNCA se repite*. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=9N3u0D2RwY0&list=LL&index=3&t=643s&ab_channel=Veritasiumenespa%C3%B1ol

Muller, Derek. Veritasium en español (2021*). Esta ecuación cambiará tu modo de ver el mundo*. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=EOvLhZPevm0&ab_channel=Veritasiumenespa%C3%B1ol

MODERNIDADES LATINOAMERICANAS: DE LO MESTIZO-BARROCO A LO ABIGARRADO-CH'IXI

PELAYO GUIJARRO GALINDO
Universidad de Granada

La idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de esta representación del movimiento histórico debe constituir el fundamento de la crítica de la idea de progreso en general.

(Benjamin: *Sobre el concepto de historia*)

Las muchas modernidades son figuras dotadas de vitalidad concreta porque siguen constituyéndose conflictivamente como intentos de formación civilizatoria de una sustancia histórica.

(Echeverría: *La modernidad de lo barroco*, 147)

1. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo pretende abordar la cuestión de las *modernidades latinoamericanas*[202] desde el horizonte especulativo de la *Filosofía de la Historia.* Lo dividiremos en dos secciones, un primer apartado desde el que enmarcar la problemática dentro de la distinción entre lo que llamaremos *Historia tradicional* e *Historia crítica*, y un segundo apartado en el que presentaremos una lectura *crítica* de la(s*) modernidad(es) latinoamericana(s).*

Para ello comenzaremos remontándonos a la concepción de la *Historia Universal* que defienden autores como Hegel o Marx, postulada como una suerte de *proceso lineal, progresista* y *teleológico*. Frente a esta

[202] Aunque tal vez resultarían preferibles otro designador epistemológicamente más inocente, como puede ser el de 'nuestra América', en mor de la inteligibilidad me he decantado por utilizar el término de 'Latinoamérica' –por una mera cuestión de convencionalidad–, para referirme a esa amplísima región geográfica que de forma –igual de artificiosa que cualquier Estado-nación–, englobar a una multitud de pueblos y culturas del todo inabarcables.

concepción *tradicional* de la Historia, defenderemos una interpretación *crítico-reconstructiva* inspirada tanto en las *constelaciones de sentido* de Benjamin como en las *imágenes del mundo* de Heidegger.

A continuación, pasaremos a contraponer dos de las propuestas, a nuestro parecer, más sugerentes en torno al lugar que ocupa Latinoamérica en el actual debate acerca de la legitimidad de la Modernidad. Primero nos centraremos en la propuesta que plantea Bolívar Echeverría de la modernidad en términos *Barrocos*, para posteriormente buscar las semejanzas y diferencias con la defensa que Silvia Rivera Cusicanqui hace de su carácter *abigarrado*. En este sentido, veremos que el concepto clave para ambos será el de *Mestizaje*.

1.1. HISTORIA TRADICIONAL VS HISTORIA CRÍTICA

Antes de zambullirnos en las discusiones que se han producido desde Latinoamérica a propósito de la vigencia del proyecto de la Modernidad, es menester comenzar situando dicha problemática en el horizonte especulativo de la *Filosofía de la Historia* ante la necesidad de desarticular algunos de los prejuicios que han terminado enquistándose como de 'sentido común'; a saber, que la Historia es un proceso 1) *lineal*, 2). *progresivo* y 3). *teleológico*.

1.2. LOS PRESUPUESTOS METAFÍSICOS EN LA NOCION TRADICIONAL DE HISTORIA UNIVERSAL

En este sentido, conviene comenzar remontándose a los orígenes de la Historia como disciplina autónoma –sin pretender por ello incurrir en falacias genealógicas o reduccionistas–, únicamente con la intención de comprender las bases sobre las que se asienta la noción tradicional de Historia. Si bien, se trata de un fenómeno muy complejo que encuentra precedentes en autores como Bacon, Voltaire o Kant, un gran número de estudiosos han visto en la fundación de la Universidad de Berlín a comienzos del siglo XIX el caldo de cultivo propicio para el florecimiento del concepto moderno de *Historia Universal*. En este sentido, Koselleck señalará que

> "el surgimiento de una cierta autonomía de la historia puede atribuirse a esa burguesía culta que, a la vez, se dotaba de una identidad propia al

> acuñar una autoconciencia histórica" (Koselleck 2016, p. 107); y en palabras de Horkheimer: "Las ideas mediante las que la burguesía explica su propio orden" (Horkheimer 2017, p. 49)[203].

Ahora bien, para comprender estos tres prejuicios sobre los que se erige la noción tradicional de Historia, no podemos eludir la referencia a Hegel (2004) y más concretamente a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* que impartió en dicha universidad alrededor de 1830[204]. De modo taquigráfico podríamos decir que en ellas se refiere a la Historia como un *proceso dialéctico* en el que tiene lugar una *progresiva* lucha de contradictorios que da como resultado una *síntesis* (*Aufhebung*) a través de la cual se va manifestando paulatinamente el *Espíritu Absoluto*. En palabras de Koselleck:

> 'la historia', en cuanto colectivo singular de todas las historias individuales, no sólo es resultado de la reflexión racional, sino que es ella misma el modo de manifestarse el espíritu que se despliega en el trabajo de la historia universa. 'Este proceso de ayudar al espíritu a llegar a sí mismo hasta su concepto es la historia' (Koselleck 2016, p. 71).

A expensas de las continuas disputas que se siguen manteniendo en torno a la correcta interpretación de la mencionada *síntesis* (*Aufhebung*), bien como *integración* o como *cancelación* de los pasados, en Hegel encontramos un ejemplo paradigmático de esta noción de *Historia Universal* que reúne los tres prejuicios anteriormente

---

[203] Conviene tener presente esta observación de Koselleck cuando analicemos la instrumentalización de la historia pre-colonial por parte de las élites criollas como estrategia de autolegiminación durante los procesos de independencia y constitución como Repúblicas. Un discurso hegemónico todavía vigente que se asienta sobre el tema de la Raza y el Mestizaje como fundamento de la actual Modernidad Latinoamericana.

[204] Para un análisis pormenorizado de esta problemática resulta sumamente recomendable el ensayo de Susan Buck-Morss: Hegel, Haití y la Historia Universal. Si bien, en palabras de la propia autora, la obra no suscribe nuestra tesis acerca de la existencia de una 'pluralidad de modernidades alternativas', encontramos una lúcida crítica a las interpretaciones eurocéntricas de Hegel y el concepto de Historia Universal que se desprende de su sistema. El siguiente fragmento sintetiza bastante bien el espíritu del mismo: "Conceptualmente, la lucha revolucionaria de los esclavos que derrocan a su propia servidumbre y establece un Estado constitucional provee la bisagra teórica que transporta el análisis de Hegel desde el terreno infinitamente expansivo de la economía colonial hasta el plano de la historia mundial, la cual él define como la realización y la concienciación de la libertad: una solución teórica que se estaba llevando a cabo en la práctica en el Haití de aquel preciso momento" (Buck-Morss 2013, pp. 30-32).

mencionados. Por un lado, se concibe como 1). un *proceso lineal* por el cual las *Tesis* previamente expuestas no pueden ser recuperadas en un futuro como *Antítesis*, sino que en el mejor de los casos quedan 'subsumidas'; 2). Por otra parte, este proceso es un permanente *progreso* o perfeccionamiento en el que no se concibe la posibilidad de que se produzca un 'retroceso' en términos de empeoramiento: "la historia asciende hasta convertirse en una suerte de instancia última. Pasa a ser agente del destino humano o del progreso social" (Koselleck 2016, p. 33); 3). y, por último, encontraríamos un componente *teleológico* al postular la existencia de un *Telos* o fin último en forma de *Espíritu Absoluto* que se va desplegando.

A la vista de esta particular *metafísica de la Historia*, Koselleck señala que, si bien la Historia como disciplina autónoma se trata de uno de los logros más significativos de la Ilustración, no se puede despojar de su aurea sacra *–herencia judeocristiana–* manifiesta en las expectativas escatológicas de Salvación (Heilgeschichte):

> "La expectativa de salvación permanecía inherente a ciertas franjas del concepto de historia y atravesaba los partidos más diversos, impregnado desde el protestantismo fiel al Estado prusiano hasta el socialismo" (Koselleck 2016, p. 96).

Respecto al asunto del proceso de secularización de los Estados Modernos puede consultarse mi trabajo (Guijarro 2021), no obstante, ahora nos interesa centrarnos en el polo socialista de la cuestión que resalta Koselleck. Si bien Marx y la mayor parte de sus discípulos –en la medida en que suscriben el *materialismo histórico*– se mostrarán bastante críticos con el sistema hegeliano al considerarlo como un mero 'constructo idealista', seguirán participando de esta concepción de la historia en términos 1). *lineales*, 2). *progresistas* y 3). *teleológicos*; vaticinando que a través de la lucha de clases tendrá lugar una cancelación de los conflictos o intereses particulares, puesto que existen una serie de 'leyes objetivas' y 'fuerzas intrínsecas' en la Historia. En este sentido, como apunta Luis F. Aguilar Villanueva, habrá que aguardar hasta principios del s. XX para encontrar una concepción en términos *contingentes* de la historia como la que defiende Weber (2016a) en La ética protestante y el espíritu del capitalismo:

> En el mundo desencantado de Weber ha desaparecido el sentido objetivo de la historia, la existencia de una providencia inmanente, que es empero algo que poshegelianamente sobrevive en el materialismo histórico y en sus esperanzas de transformación social (Löwith, 2007: 205).

Por tanto, no parece nada descabellado extrapolar al concepto de *Historia Universal* la problemática de la 'legitimidad'[205] de la Modernidad que Carl Schmitt planteaba en *Teología Política*:

> "Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. […] Solo teniendo conciencia de esa analogía se llega a conocer la evolución de las ideas filosófico-políticas de los últimos siglos" (Schmitt 2009, p. 37).

Y, en esta misma dirección, apunta Otto Brunner, uno de los fundadores –junto con Koselleck– de la *Historia conceptual* (*Begriffsgeschichte*). En su esfuerzo por deglutir los fundamentos y subterfugios del mundo moderno afirma:

> El concepto de 'universo' en ella implícito se basa en la antigua representación del *orbis terrarum* y su equiparación con el *Imperium Romanum* y la 'Cristiandad', un concepto que después fue transferido a su sector propiamente occidental, a la 'Europa' en ella originada y, finalmente, al 'mundo occidental' que tiene a Europa por centro (Brunner 1991, p. 23).

En definitiva, podríamos concluir que uno de los resultados del mencionado 'proceso de desencantamiento del mundo' del que nos habla Weber que se lleva a cabo en la Modernidad Ilustrada, sería el concepto de *Historia Universal* como traducción secularizada del 'tiempo mesiánico' característico –parafraseando a Heidegger– de la onto-teo-logía judeocristiana Occidental (Heidegger 2001a), o como señala su discípulo:

> La creencia en el 'desarrollo' y en el 'progreso' *objetivos.* Esa creencia se postula como necesaria 'cuando surge la necesidad' de otorgar 'al acontecer del destino de la humanidad, vaciado religiosamente, un 'sentido' *terrenal* y *no obstante objetivo* (Koselleck 2016, pp. 171-172).

[205] Para un tratamiento en profundidad de la cuestión consúltese el estudio de Hans Blumenberg (2000).

De ahí la urgencia por plantear una alternativa *crítico reconstructiva* a esta noción de *Historia Tradicional* que, en última instancia, no sería más que una suerte de *Teología Histórica*. En palabras de Patocka:

> La humanidad europea se ha acostumbrado tanto a esta concepción cristiana del sentido de la historia y del universo que no consigue desprenderse de algunos de sus rasgos esenciales. Ni siquiera lo logra cuando han dejado de resultarle significativos los conceptos cristianos fundamentales de un Dios creador, salvador y juez, y cuando sigue buscando el sentido en un concepto cristiano secularizado, donde el hombre o la humanidad entran en escena y pasan a ocupar el lugar de Dios (Patocka, 2016, pp. 109-110).

2. LA TAREA CRÍTICO RECONSTRUCTIVA DEL HISTORIADOR

Podemos encontrar un primer acercamiento a la noción de *historia crítica* en la distinción que Nietzsche (2015) establece entre *historia monumental*, *historia anticuaria* e *historia crítica* en la *segunda Consideración intempestiva*. De ahí en adelante un nutrido y variopinto grupo de pensadores se han referido a la cuestión a lo largo del siglo XX. A continuación, de entre todos ellos nos interesará rescatar algunas observaciones realizadas por Heidegger y Benjamin.

En un famoso texto que publica Heidegger en 1939, se refiere a la Modernidad como la Época de la imagen del mundo. Allí explicará el mencionado 'proceso de desencantamiento del mundo' como una conversión de la metafísica cristiana en *Imagen del mundo*:

> "La imagen del mundo se cristianiza y, por otro lado, el cristianismo transforma su cristianidad en una visión del mundo (la concepción cristiana del mundo), adaptándose de esta suerte a los tiempos modernos" (Heidegger 2018, p. 64).

Para Heidegger esta revalorización de la *imagen* como categoría epistemológica tiene que ver con que la esencia de la modernidad consiste en la irrupción de la *subjetividad* y la capacidad que tiene para auto-representar(se):

> "La esencia de la Edad Moderna, que hace que el mundo se convierta en imagen y el hombre en subjectum […] El fenómeno fundamental de

> la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen" (Heidegger 2018, pp. 76-77).

Si bien nos encontramos de antemano *arrojados* en un 'horizonte-de-sentido' o 'tradición' –en nuestro caso particular sería el de la *onto-teología judeocristiana*– que precondiciona nuestra *imagen del mundo*, esto no quiere decir que esta sea la única posible. Por el contrario, Heidegger nos dice que la verdadera esencial del hombre consiste en *habitar poéticamente* (Heidegger 2001b):

> "Como sujeto representador, el hombre fantasea, es decir, se mueve en la imaginatio, en la medida en que su capacidad de representación imagina lo ente como aquello objetivo dentro del mundo como imagen" (Heidegger 2018, p. 86).

De tal modo que, puesto que pueden llegar a coexistir diferentes 'visiones del mundo' confrontadas entre sí, podemos considerar como un auténtico 'desafío poetológico' la tarea de (re)construir la historia[206].

Pese a las manifiestas reticencias que mostraron los diferentes representantes de la Escuela de Frankfurt (Adorno 1991), no resultaría descabellado encontrar una cierta simpatía e incluso influencia en las *Tesis sobre el concepto de Historia* que Benjamin dejaría sin publicar tras su muerte en 1940. En ellas plantea el potencial emancipador de las 'imágenes dialécticas', en tanto *constelaciones de sentido* que se contraponen a las asépticas 'imágenes del historicismo' construidas en un espacio homogéneo y vacío a partir de la mera amalgama o concatenación de unos acontecimientos que se van soslayándose los unos sobre los otros como si se tratase de los eslabones de una cadena: "La historia universal carece de una armazón teórica. Su procedimiento es aditivo: suministra la masa de hechos que se necesita para llenar el tiempo homogéneo y vacío" (Benjamin, Tesis XVII). En este sentido, la tarea del historiador comprometido con el pasado consistirá en 'cepillar la historia a contrapelo', rompiendo con el *continuum* de la historia para salir al rescate de la *visión de los vencidos*[207]:

---

[206] Este es un rasgo que Silvia Rivera Cusicanqui resalta del poeta-astrólogo que aparece en el Waman Puma.

[207] Tomo esta expresión del título de la conocida obra de Miguel León-Portilla: Visión de los vencidos que, junto con su obra: El Reverso de la conquista, representan un magnífico

> Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en aquel historiador que está compenetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer (Benjamin, Tesis III).

De esta manera Benjamin se plantea una nueva forma de *hacer* la historia, zafándose del carácter lineal y progresista, cuya angustia ejemplifica en la tesis IX bajo la figura alegórica del *Angelus Novus* de Paul Klee: "Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso" (Benjamin, Tesis IX).

Por tanto, podemos decir que el proyecto de la Modernidad Ilustrada en tanto 'productora' de *imágenes de mundo* o *contestaciones de sentido* tiene un irrenunciable carácter emancipador en la medida que sea capaz de superar los presupuestos metafísicos *–linealidad, progreso* y *teleología–* que se ocultan tras el concepto tradicional de *Historia Universal*.

3. MODERNIDAD Y MESTIZAJE EN LATINOAMERICANA

Al calor de esta distinción entre *historia tradicional* e *historia crítica*, en este apartado nos proponemos realizar una relectura del lugar que ocupa Latinoamérica en la Modernidad. Para ello resultará fundamental comenzar realizando una brevísima aclaración acerca de su incorporación a la modernidad, diferenciando claramente entre dos momentos determinantes, 1). uno a finales del siglo XV y principios del siglo XVI con la toma de conciencia en occidente de la existencia de un 'mundo nuevo' y las sucesivas campañas expansionistas asociadas al mismo; 2) el otro tendrá lugar a comienzos del siglo XIX, esta vez, tras la toma de conciencia por parte de unos criollos mestizos que, una vez solventadas las iniciales tensiones entre los diferentes proyectos independentistas, terminaran convirtiéndose en los fundadores de una variopinta constelación de Estados-nación republicanos que, salvo algunas variaciones fronterizas, guarda bastante semejanza con el actual mapa político del

---

intento de reconstrucción de la historia de la conquista de México en clave indigenista, tomando como fuentes documentales el fragmentario legado que se ha conseguido conservar.

continente. Será crucial comprender que los principales damnificados en ambos procesos serán las diferentes comunidades indígenas.

Si bien existe un nutrido grupo de autores –como puedan ser Leopoldo Zea, Luis Villoro o Enrique Dussel, por citar solo algunos de los más conocidos– que se han encargado de plantear una reformulación crítica de la *modernidad(es) latinoamericana(s)*. No obstante, en lo que sigue nos centraremos en sopesar los 'horizontes emancipativos' –hasta cierto punto contrapuestos–, que nos plantean, por un lado, la vía de la *modernidad barroca* explorada por Bolívar Echeverría y, por el otro, la *modernidad ch'ixi* defendida por Silvia Rivera Cusicanqui.

4. LA MODERNIDAD BARROCA DE BOLÍVAR ECHEVERRÍA

Bolívar Echeverría entiende por Modernidad un *proyecto civilizatorio* que nace en Europa en el siglo XVI y comienza a expandirse con rapidez por todo el globo: "por modernidad habría que entender el carácter peculiar de la forma histórica de la totalización civilizatoria que comienza a prevalecer en la sociedad europea en el siglo XVI" (Echeverría 2011, p. 144). Ahora bien, aunque en la actualidad el *esquema civilizatorio* hegemónico es el de una *modernidad capitalista,* reflejo de la 'ética protestante' que florece en el Norte Europa a raíz de la Reforma luterana; a diferencia de lo que pensaba el propio Weber, para Echeverría este no sería el destino *hierocrático* e ineludible (Weber 2016b, pp. 185-187) al que necesariamente estaría abocada la humanidad.

Por el contrario, la presunta crisis de la Modernidad no sería otra cosa que el socavamiento de los principios sobre los que se asienta una de las imágenes particulares de la misma, a saber, la de la *modernidad capitalista*. No obstante, el proyecto de la modernidad no es una realidad monolítica y unidireccional que se agota con el actual sistema capitalista, sino más bien un fenómeno mucho más complejo que permite presentar diferentes versiones de sí mismo:

> Bajo esta suposición, la modernidad no sería 'un proyecto inacabado'; sería un conjunto de posibilidades exploradas y actualizadas solo desde una

> perspectiva y en un solo sentido, dispuesto a que lo aborden desde otro lado y lo iluminen con una luz diferente (Echeverría 1997, p. 137).

Con esta ingeniosa interpretación del carácter plural de la modernidad, Echevarría consigue distanciarse tanto de las lecturas cecinas de los 'realistas trágicos' que sucumben ante el consagrado lema neoliberal: 'no hay alternativa' (Fukuyama 2015; Fisher 2016); como también al igualmente preocupante 'eurocentrismo' del que todavía adolecen ciertas propuestas 'reformistas' (Habermas 2002). Echeverría considera el horizonte de una modernidad poscapitalista como una utopía alcanzable, y para ello realizará un análisis histórico de lo que ha sido la modernidad.

Pese a compartir la ya mencionada lectura que hace Weber del origen del capitalismo a raíz de la Reforma protestante iniciada por Lutero en el norte de Europa, considerará un error –característico del historicismo reduccionista imperante en la época– intentar explicar la *Época de la imagen del mundo* únicamente en base a un fenómeno local. Prácticamente de forma paralela, a raíz del Concilio de Trento se está *construyendo* en el Sur de Europa una *imagen contrareformista* impulsada por la Iglesia postridentina. En base a su potencial carácter utópico emancipador, Echeverría se propone rescatar esta *modernidad barroca* que precisamente se fragua como reacción a los fundamentos de la ética protestante. Ahora bien, es importante tener claro que esta será solamente una de las múltiples dimensiones de la modernidad:

> "El mediterráneo, el nórdico, el occidental y el centroeuropeo–, las distintas versiones del ethos moderno configuran la vida social contemporánea desde diferentes estratos 'arqueológicos' o de decantación histórica" (Echeverría 2011, p. 40).

A la luz de los expuesto, serán dos las razones que plantea Echeverría en defensa de la *modernidad barroca* como alternativa a la actual *modernidad capitalista*: 1). la inicial incorporación a la modernidad de lo que actualmente conocemos como Latinoamérica es llevaba a cabo a través de las potencias coloniales ibéricas: España y Portugal; 2) De entre los diferentes 'ethos modernos' que distingue Echeverría: *Realista, Romántico, Clásico* y *Barroco* (Echeverría 2011, pp. 90-91), en

la 'voluntad de forma' que caracteriza a esta último verá la posibilidad de re-fundar un proyecto de *modernidad postcapitalista*:

> El ethos barroco no borra, como lo hace el realista, la contradicción propia del mundo de la vida en la modernidad capitalista, y tampoco la niega, como lo hace el romántico; la reconoce como inevitable, a la manera del clásico, pero, a diferencia de éste, se resiste a aceptarla, pretende convertir en "bueno" el "lado malo" por el que, según Hegel, avanza la historia (Echeverría 2011, p. 40).

Con la llegada de los primeros conquistadores españoles y portugueses, los diversos territorios latinoamericanos comienzan a formar parte de los dominios del Imperio y con ello se produce un doble proceso de entrada en la Modernidad. Por un lado, el efecto manifiesto sería el de la 'modernización de América' que se lleva a cabo por medio de una serie de políticas coloniales como el extractivismo de los recursos naturales, la encomienda o la tratada de esclavos. Pero, por otro lado, tiene lugar un fenómeno análogo que podríamos denominar como 'americanización de la modernidad', por el cual la cultura dominante, en la medida en que encuentra resistencias, se ve obligada a asimilar elementos ajenos. Por tanto, será debido a su carácter *mestizo* que la *modernidad barroca* no puede, ni debe, entenderse como una mera calcomanía occidental. Ahora bien, para determinar el grado de legitimidad que le conferimos a esta alternativa debemos de someter a examen el concepto de *mestizaje* que plantea Echeverría, puesto que se trata de un elemento consustancial a su *modernidad barroca*.

La cuestión del mestizaje ha sido un asunto constitutivo de lo latinoamericano desde los primeros tiempos coloniales. Un primer ejemplo de ello lo podemos encontrar en los conocidos como 'cuadros de castas' que, desde la 'sociología de la imagen', se podrían abordar como testimonio de las clasificaciones racionales de la época. Pero también durante los siglos XVI y XVII autores como Carlos de Sigüenza y Góngora(1984)[208] o Francisco Xavier Clavigero (2019) comenzaron a sentar las bases de lo que posteriormente cristalizará como 'patriotismo criollo', a saber, un movimiento de empoderamiento de las minorías blancas nacidas en América que se autopercibían como los legítimos

[208] Al respecto puede consultarse el estudio crítico de Antonio Lorente Medina (1996).

herederos de la antigüedad clásica indígena (Pagden 1991, pp. 26 y 147), o como dirá el mismo Echeverría: “Se elabora a partir del estado nacional como la entidad monopolizadora de la re-socialización de los individuos en el sentido del capitalismo” (Echeverría 2011, 165).

Cuadro de castas (Anónimo, s. XVIII)

Fuente: Instituto Nacional de Antropología e Historia de México

https://www.lugares.inah.gob.mx/es/museos-inah/museo/museo-piezas/8409-8409-10-241348-cuadro-de-castas.html?lugar_id=475

Echeverría no se vanagloria de forma ingenua acerca de la naturaleza del *mestizaje*, como previamente habría hecho Vasconcelos (2007) en su conocida obra titulada la *Raza Cósmica*, sino que más bien la defiende en tanto 'estrategia de supervivencia' que se vieron obligados a adoptar los indígenas y los africanos esclavos. No obstante, Echeverría parecería estar entendiendo el *mestizaje* desde una lectura hegeliana de la historia como el polo integrativo de la *Aufhebung*: "El código de los dominadores se transforma a sí mismo en el proceso de asimilación de las ruinas en las que pervive el código destruido" (Echeverría 2011, p. 55). Por lo tanto, aunque a primera vista el 'ethos barroco' pueda parecer una alternativa de liberación sugerente dado su 'espíritu metafórico' o 'sabiduría conceptuosa' frente al estéril descriptivismo del historicismo. Corremos el riesgo de volver a quedar enredados en simples reformulaciones de una *modernidad criolla* que, si bien puede llegar hasta a denostar el capitalista e inclusive el nacionalista, continua legitimada por el 'discurso racializado' del mestizaje en el que las voces de la subalternidad son asimiladas de forma meramente pasiva.

5. LA MODERNIDAD CH'ICHI DE SILVIA RIVERA CUSICANQUI

En sintonía con lo expuesto por Bolívar Echeverría, en 2010 Silvia Rivera Cusicanqui junto con el Colectivo Ch'ixi, presentan en el Museo Reina Sofia la exposición: *Principio Potosí Reverso.* La instalación es una suerte de 'mirada a la totalidad' desde Bolivia, en la que se combinan una serie de obras tanto del periodo colonial –fundamentalmente conocido como *Barroco andino*– pero también contemporáneo. Se trataría, por tanto, de un 'saber situado' en busca de una 'episteme propia' denominada: *barroco ch'ixi*. Una 'constelación de imágenes' que, lejos de discursos arcaicos y nostálgicos, se propone mostrar la vigencia de la 'memoria colectiva' del pasado ante la acuciante tarea de encontrar alternativas a un presente en crisis. En este sentido, la apuesta por las imágenes pasa por su potencial crítico-emancipador:

> "Las imágenes tienen la fuerza de construir una narrativa crítica, capaz de desenmascarar las distintas formas del colonialismo contemporáneo" (Cusicanqui 2014, p. 5).

Por tanto, *Principio Potosí Reverso* será el ensayo de una teoría iconográfica que se propone denunciar a través del peculiar carácter subversivo con el que cuentan las 'imágenes dialécticas', la situación de colonialidad que, al igual que Bolivia, continua vigente en numerosos territorios a lo largo y ancho del globo terrestre. Cusicanqui en su búsqueda de una modernidad propia, reconoce la deuda que guarda con Echeverría:

> "A las múltiples expresiones de resistencia y adaptación creativa, una de cuyas materialidades fue el 'barroco mestizo', que nosotros llamamos 'barroco ch'ixi', cuya apuesta por el valor de uso destaca Bolívar Echeverría" (Cusicanqui 2015, p. 61).

Es digno de resaltar que este interés de nuestra autora por el mundo indígena es previo a la mercantilización que se está llevando a cabo en las últimas décadas por parte de las grandes universidades estadounidenses bajo el seudónimo de *postcolonial studies.* Para Cusicanqui este tipo de epistemología solo tiene sentido como resultado de un profundo diálogo y compromiso con las fuerzas sociales insurgentes. Precisamente la publicación en 1984 de su libro *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa (1900-1980),* bien le valdrá el exilio durante varios años. Por el contrario, cuando teoría y praxis se encuentran desvinculados se corre el riesgo de caer en un mero exotismo folklorización o simple palabrería hueca desconectada de la realidad. Más peligroso resulta si esta se transforma en una estrategia de autolegitimación como sucedía en los tiempos de los criollos mestizos, y que en la actualidad podemos advertir en el uso 'extractivismo/plusvalía simbólico' que realizan los movimientos populistas cuando se apropian de forma instrumental de esa *potencia plebeya* (García Linera 2021) reduciéndola a un mero ornamento retórico. En este último sentido Cusicanqui ha acuñado la expresión de *ideologema nacionalista del mestizaje:* "He definido al mestizaje como un ideologema que permitió plasmar la ciudadanización forzada de las poblaciones indígenas a través de la violencia física y simbólica" (Cusicanqui 2015, p. 94).

Partiendo de la idea de las *Comunidades imaginadas* que desarrolla Benedict Anderson (1991), Cusicanqui denuncia el 'colonialismo interno' que caracteriza a los 'mecanismos civilizatorios' con que la oligarquía pretende sustentar la ilusión de una *comunidad imaginada* entendida como *Nación mestiza*:

> Así culmina el proceso de nacionalización de la historia con la supresión de la condición de sujeto de la población indígena; la entronización del varón mestizo, occidental y cristiano, como modelo del nuevo ciudadano homogéneo que creará la revolución (Cusicanqui 2015, pp. 127-128).

Ahora bien, para que esta nacionalización de indios y mujeres como 'multitudes homogéneas' tenga éxito resultará crucial asegurar un buen funcionamiento del 'sistema pedagógico nacional-colonial', por el cual, a través de una sistemática 'política del olvido' se les convierte en perfectos analfabetos funcionales privados del potencial crítico-emancipador que tienen sus 'memorias colectivas' del pasado, a la par que, en clave foucaultiana, se 'domestican los cuerpos' para asegurar un desarrollo óptimo de sus nuevas funciones como campesinos y criadoras: "Como metas fundamentales de la escuela indígena el convertir a los indios en agricultores integrados al mercado y al hogar campesino en un modelo de higiene y modos de vida modernos" (Cusicanqui 2015, p. 102).

Ante semejante panorama, Cusicanqui nos invita a practicar una suerte de 'artesanía intelectual' y alejarnos del actual fetichismo conceptual que, parafraseando a Octavio Paz (1950), en lugar de 'designar' se utiliza para 'encubrir' la realidad. Un buen ejemplo de este intento por aprender nuestro tiempo a través de imágenes y conceptos propios sería José Carlos Mariátegui (1976) que, pese a ser un gran conocedor de la tradición socialista europea, se reusó a simplemente trasplantar las nociones de clase obrera, proletariado o campesinado como explicación de las condiciones de injusticia y opresión que sacudían la realidad peruana.

Para comprender la alternativa que nos propone Cusicanqui, será fundamental tener presenta tanto la crítica a la noción de *Historia Universal* que hemos desarrollado en la primera parte de este trabajo, como al

mencionado carácter blanqueador de este *ideologema nacionalista del mestizaje.*

En las últimas décadas un nuevo sujeto histórico ha comenzado a abrirse paso y para comprender su 'imagen del mundo' debemos comenzar comprendiendo su particular relación con el pasado:

> "Desde mediados de los noventa vivimos la múltiple irrupción de pasados no digeridos e indigeribles" (Cusicanqui 2018, p. 17).

Cusicanqui explica este despertar del indigenismo utilizando la expresión de 'furia acumulada' que desarrolla Bloch en el *Principio de Esperanza* (2007), en contraposición a la 'fuerzas mesiánicas' y 'leyes universales de la historia' a las que antaño se recurría para intentar explicar el transcurrir de la Historia. Desde la cosmovisión indígena no se concibe la historia en términos lineales o progresistas en donde los pasados queden clausurados, más bien al contrario, la tarea de este sujeto histórico sería la de recuperar y actualizar la memoria india del pasado:

> El proyecto de modernidad indígena podrá aflorar desde el presente, en una espiral cuyo movimiento es un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro, un 'principio esperanza' o 'conciencia anticipada' (Bloch) que vislumbra la descolonización y la realiza al mismo tiempo (Cusicanqui 2014, p. 55)

Ahora bien, ante la mencionada corrupción del lenguaje y monopolio de la industria cultural por parte de ideología oficial del mestizaje, Cusicanqui propone hacer uso de la 'sociología de la imagen' como método para la recuperación de una 'epistemología indígena' a partir del potencial crítico-emancipador que podemos encontrar en fuentes históricas como *El primer nueva corónica y buen gobierno* de Waman Puma de Ayala (2006) o el *Álbum de Paisajes, Tipos Humanos y Costumbres de Bolivia* (1841-1869) de Melchor María Mercado (1991). Concretamente será en la figura del 'astrologo-poeta' donde Cusicanqui ve la posibilidad de reformular una modernidad plural capaz de hacerse cargo del abigarrado carácter de los diversos tipos humanos.

Ilustración del 'poeta astrologo indígena'

Fuente: Poma de Ayala, G. (Waman Puma). (2006).
El primer nueva corónica y buen gobierno. Siglo XXI.

En definitiva, la *modernidad ch'ixi* que defiende Cusicanqui se encargará de reparación de la memoria histórica mancillada, no para ser expuesta en las vitrinas de los museos de etnografía, sino como una

alternativa a esa otra modernidad hibrida o mestiza que en la actualidad siguen defendido autores como Néstor García Canclini (2001):

> La noción de 'hibridez' propuesta por García Canclini es una metáfora genética, que connota esterilidad […] La noción de ch'ixi, por el contrario, equivale a la de 'sociedad abigarrada' de Zavaleta, y plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. (Cusicanqui 2014, p. 70)

6. CONCLUSIONES

A la luz de lo expuesto parece evidente que en las últimas décadas en Latinoamérica se está generando un cierto tipo de sensibilidad que puede favorecer la irrupción de un nuevo sujeto histórico. Si bien todavía se trata de un inofensivo rumor, a la larga podría suponer un cambio de paradigma respecto de la actual *modernidad capitalista*. No obstante, pese a lo esperanzador que pueda resultarnos todo ello, no debemos ser ingenuos. Por ahora solamente se trata de un movimiento residual que se encuentra franqueado a un lado por propaganda populista y, al otro, por una engañosa retórica folklorizante.

Resulta evidente que esta esperanza en un nuevo tipo de modernidad de la que hablan autores como Bolívar Echeverría o Silvia Rivera Cusicanqui, no se sustenta ni sobre una ilusión infantil y romántica de volver a un pasado remoto, ni sobre un deseo revanchista y caprichoso por ocupar el sitio que actualmente ostenta el mestizo-criollo. Tampoco se trataría de una *Revolución* en tanto que 'acontecimiento' o 'Kairós' que se da a propósito de una crisis total que acarrea un cambio de 'paradigma radical'. Este sería otro de los mitos de la modernidad occidental a desmentir. La degeneración y sustitución de una *imagen del mundo* por otra es el resultado de un paulatino proceso que, si bien presenta momentos *críticos*, no suelen ser el resultado de irrupciones súbitas e inesperadas, sino que su éxito se fundamenta sobre una serie de condiciones previas –como las que acabamos de analizar en este trabajo– que la convierte en una alternativa viable.

7. REFERENCIAS

Adorno, Th. (1991). Actualidad de la filosofía. Paidós.

Anderson, B. (1991). Imagined communities. Reflections on the orgin and spread of nationalism. Verso.

Benjamin, W. Sobre el concepto de historia. Archivo Chile. Historia Político Social – Movimiento Popular. [8/04/2022]

http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/benjaminw/esc_frank_benjam0021.pdf

Bloch, E. (2007). Principio de esperanza. III vols. Trotta.

Blumenberg, H. (2000). La legibilidad del mundo. Paidós.

Brunner, O. (1991). Estructura interna de occidente. Alianza.

Buck-Morss, S. (2013). Hegel, Haití y la Historia Universal. Fondo de Cultura Económica.

Clavijero, F. X. (2019). Storia Antica Del Messico. Wentworth.

Echeverría, B. (1997). Las ilusiones de la modernidad. Universidad Nacional Autónoma de México.

Echeverría, B. (2011). La modernidad de lo barroco. Era.

Fisher, M. (2016). Realismo capitalista ¿No hay alternativa?. Caja Negra.

Fukuyama, F. (2015). ¿El Fin De La Historia? Y Otros Ensayos. Alianza.

García Canclini, N. (2001). Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Paidós.

García Linera, A. (2021). La potencia plebeya: Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia. Prometeo.

Guijarro Galindo, P. (2021). Discusión en torno a la modernidad: genealogía de la dominación como ejercicio de gobierno en Max Weber y Michel Foucault. Poder y subjetivación en Michel Foucault. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 125-135.

Habermas, J. (2002). La modernidad, un proyecto incompleto. La posmodernidad. Kairós, 19-36.

Hegel, G.W.F. (2004). Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Alianza.

Heidegger, M. (2018). La época de la imagen del mundo. Caminos de bosque. Alianza, 63-90.

Heidegger, M. (2001a). Superación de la metafísica. Conferencias y artículos, 51-74.

Heidegger, M. (2001b). Poéticamente habita el hombre. Conferencias y artículos, 139-151.

Horkheimer, M. (2017). Teoría tradicional y teoría crítica. Paidós.

Koselleck, R. (2016). historia/Historia. Trotta.

Lorente Medina, A. (1996). La prosa de Sigüenza y Góngora y la formación de la conciencia criolla mexicana. Fondo de Cultura Económica.

León-Portilla, M. (1992). Visión de los vencidos. Biblioteca americana.

León-Portilla, M. (1978). El reverso de la conquista. Joaquín Mortiz.

Löwith, K. (2017). Max Weber y Karl Marx. Gedisa.

Nietzsche, F. (2015). Consideraciones intempestivas. Alianza.

Mariátegui, J.C. (1976). Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Grijalbo.

Mercado, M.M. (1991). Álbum de paisajes, tipos humanos y costumbres de Bolivia. Banco Central de Bolivia-ANB-BNB.

Pagden, A. (1991). El imperialismo español y la imaginación política. Estudio sobre teoría social y política europea e hispanoamericana (1513-1830). Planeta.

Patocka, J. (2016). Ensayos heréticos sobre filosofía de la Historia. Encuentro

Paz, O. (1950). El laberinto de la soledad. Cuadernos americanos.

Poma de Ayala, G. (Waman Puma). (2006). El primer nueva corónica y buen gobierno. Siglo XXI.

Schmitt, C. (2009). Teología Política. Trotta.

Sigüenza y Góngora, C. (1984). Teatro de las virtudes políticas que constituyen a un príncipe. Seis obras. Biblioteca Ayacucho.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa (1900-1980). La mirada salvaje.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). Principio Potosí Reverso. Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofia.

Rivera Cusicanqui, S. (2014). Chíxinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Tinta limón.

Rivera Cusicanqui, S. (2015). Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina. Tinta limón.

Rivera Cusicanqui, S. (2018). Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis. Tinta limón.

Vasconcelos, J. (2007). La raza cósmica. Porrúa.

Weber, M. (2016a). La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Alianza.

Weber, M. (2016b). Economía y sociedad. Fondo de Cultura Económica.

TIEMPO E HISTORIA: REFLEXIONES A PARTIR DE LA SEGUNDA INTEMPESTIVA DE NIETZSCHE

MARCO PORTILLO
Instituto de Filosofía, CSIC

1. INTRODUCCIÓN

Este trabajo pretende dar cuenta de las principales ideas de la *II Intempestiva* de Nietzsche (1874), y, a su vez, *actualizarlo*, volver a formular las preguntas y los problemas que motivan el texto. Para ello recurro al apoyo interpretativo de hermeneutas de la talla de Martin Heidegger o Felipe Martínez Marzoa. Además, presento una hipótesis metahistórica: defiendo que tenemos razones para sospechar que en la actualidad asistimos a la inversión del esquema nietzscheano. Ya no es que haya exceso de historia sino ausencia; ya no es que haya demasiado pasado sino que nuestra época parece asumir un carácter post-tradicional, un presente absoluto pero volátil, y una orientación quizá excesiva hacia al futuro.

La pertinencia de Nietzsche en la tarea de pensar estas cuestiones se justifica sola. Como dice J.L. Pardo (2006: 151), "Nietzsche es una invitación permanente a hacer filosofía". El texto nietzscheano "contiene (...) la motivación original de la filosofía, aquello que hace que ella no pueda cesar de renacer". Así, sabiéndolo inagotable, voy a intentar ofrecer unas notas sobre algunos de los elementos que se conjugan en el texto (ideas como Tiempo, Vida, Verdad, Memoria, Olvido, e Historia) sin perder nunca de vista nuestra ubicación temporal y recordando siempre que todo ello —a pesar de sus fases, rupturas y saltos— responde a un mismo proyecto. En el fondo Nietzsche no se desvía tanto como pudiera parecer del proyecto filosófico moderno. En cierto modo lo cancela, pero paradójicamente le concede un nuevo impulso y el potencial de inaugurar una nueva época: la nuestra. Y bien, ¿qué podemos

aprender de este Nietzsche intempestivo? ¿Siguen vigentes y operativas estas lecciones de Nietzsche o la contemporaneidad ha excedido el esquema que ofrece el texto? Esto es lo que vamos a intentar responder. En suma, defendemos una relectura del texto nietzscheano a la luz de la crisis y la incertidumbre de nuestro propio tiempo.

2. OBJETIVOS

La propuesta de este artículo pasa por comprender la dimensión inagotable del texto, en este caso, el texto nietzscheano de 1874; reconocer las razones que conducen a Nietzsche a expresarse contra su tiempo y el afán meramente acumulativo de la Historia cientificista; prestar atención a las ideas y problemas de naturaleza filosófica que ofrece en la *II Intempestiva*; así como el intento de actualización: volver a formular la pregunta nietzscheana respecto a nuestro propio tiempo. Finalmente, presentamos una hipótesis cuyo rendimiento filosófico está aún por determinar y servirá de punto de partida de investigaciones por venir.

3. METODOLOGÍA

La metodología empleada es la hermenéutica, la interpretación filosófica. Esto tiene una relevancia significativa. Una metodología siempre condiciona lo que cabe esperar, son las reglas del juego y los caminos que se abren a ser recorridos. Pero además de eso, en nuestro caso, el ejercicio propuesto —una interpretación y actualización del texto de Nietzsche— se produce una extraña coincidencia, quizá redundante. Ocurre que Nietzsche es una de las figuras destacadas en el hallazgo y constitución contemporánea del proceder hermenéutico. Y en este texto en particular (el texto de Nietzsche que estamos glosando) se tematiza explícitamente una de las cuestiones capitales de la hermenéutica. Asunto que tratamos de esclarecer o si acaso anotar como problema para su investigación futura. A saber, el asunto del tiempo y de la historia. No en vano, el otro gran fundador de la hermenéutica de nuestro tiempo, Martin Heidegger, se ocupa de la interpretación de la *II Intempestiva* nietzscheana y le dedica un parágrafo en *Ser y* Tiempo (1927, §76, 2003: 405-410). No me voy a detener aquí a observar la

peculiaridad y los pormenores de la comprensión heideggeriana, si bien la presuponemos. Así, sin más dilación, seguiré la lección de método (hermenéutico) de Martínez Marzoa: el método no se expone, se ejerce. Ya hemos dicho demasiado, por razones evidentes, ahora vayamos directamente a desgranar el tema en cuanto tal.

4. RESULTADOS

4.1 Texto

Estamos ante uno de los primeros textos de Nietzsche (el Nacimiento de la tragedia aparece en 1872 y las cuatro intempestivas aparecen entre el 73 y el 76). El título del texto que nos ocupa es revelador; por un lado "la utilidad de los estudios históricos": Nietzsche se pregunta por "la utilidad" de la Historia; y por otro, "intempestivas", un apelativo muy adecuado para sus reflexiones: todo él, Nietzsche, como pensador se antoja inoportuno. Importuno en dos sentidos: inoportuno como alguien que va a destiempo, pero también como alguien que inoportuna, molesta, piensa a la contra. Con un mismo gesto hace ambas cosas: desmarcarse de su época y conjurarse contra ella. Recordemos que este Nietzsche es un joven y excelente filólogo (con lo cual científico, aunque contra-positivista nunca reniega de la "ciencia" que de hecho ejerce en su campo con todo rigor). Su trabajo se centra en estudiar pasados remotos, en particular la Grecia arcaica. De este encuentro surge una conciencia epocal y una distancia temporal irremediable. El desapego con su propio tiempo es terrible. Tiene un ojo en Grecia y otro en un futuro hipotético sobre el que quiere influir. Nietzsche sostuvo en numerosas ocasiones la convicción de haber llegado demasiado pronto. Lo dice explícitamente a lo largo de toda su obra. Desde ésta II Intempestiva, obra temprana, donde afirma (todavía no refiriéndose a sí mismo sino a su trabajo): "no sé qué fin podría tener la filología clásica en nuestra época, si no es el de obrar de una manera inactual, es decir,

contraria a los tiempos, y por esto mismo sobre los tiempos y en favor, así lo espero, de un tiempo futuro" (SI, 1932: 72)209.

Este gesto de reconocer su propia anacronía se mantendrá hasta sus últimas obras. Por ejemplo, así dirá en el prólogo de *El Anticristo* (1888), una de sus últimas obras, que él, Friedrich Nietzsche, es un autor póstumo y que escribe para "el pasado mañana". Esta actitud no es gratuita. Es una de las consecuencias de la radicalidad de sus investigaciones. Nietzsche ya no aborda la Historia, se enfrenta a ella (literalmente) e invierte ciertos esquemas. En lugar de pensar en un *arjé* piensa en un *telos*. Así, dice a modo de denuncia: "buscando los principios, uno se convierte en un cangrejo. El historiador, de tanto mirar hacia atrás, termina por creer también hacia atrás". (Nietzsche [1889], sent. 24). Pero él quiere hacer lo contrario. Nietzsche "le da la vuelta a la tortilla". O más concretamente, como él se refiere a su propia operación, "transmuta todos los valores". Se preocupa por la utilidad, pero no en sentido utilitarista, que para eso ya está la Razón científica de sus colegas de Basilea, sino como consecución de fines y pregunta por el valor de los valores. ¿Qué fin tiene esto, qué fin tiene aquello? Preguntar por el valor de cada cosa, por la tasación moderna, es la pregunta que nos va a conducir directamente al nihilismo. Porque, en definitiva, nada tiene un sentido primero ni tampoco último y esencial. Los valores no emanan de ningún lugar privilegiado. Y una vez más, esto tiene consecuencias claras. Sin embargo, Nietzsche encuentra algo que sirve a su vez como principio y como fin: la Vida (valor intrínseco de ser).

Pero antes de entrar hasta la cocina de la metafísica nietzscheana —cancelación o fracaso de la historia de la Metafísica— se hace necesario esbozar mínimamente el panorama del que surgen todas estas ideas.

4.2 Contexto, actitud y método

Lo primero que hay que tener en cuenta es la época, el tiempo histórico desde el cual Nietzsche nos escribe. Y digo "nos" porque como ya ha quedado claro Nietzsche escribe pensando en un futuro. Futuro que

209 Aclaración bibliográfica: Para evitar la confusión, cito la Segunda Intempestiva con las siglas "SI", el año de la edición que manejo y la página.

somos hoy nosotros, sus herederos como lectores del remoto siglo XXI. Nietzsche renuncia a su tiempo, lo da por perdido. Aquí la prueba de lo mucho que le afecta dada tamaña reacción. ¿Qué estaba pasando entonces? ¿Cuál fue "su" tiempo? Veamos.

Corre la segunda mitad del siglo XIX. Transformaciones radicales están teniendo lugar. La Razón ha desplazado a la Fe, la Ciencia comienza a sustituir a la Religión. Se ha producido la Revolución Industrial: están a punto de inventarse cosas tales como la luz eléctrica (1879). Se ha producido el giro darwinista; el Ser Humano es un animal más entre otros. No obstante, lo domina todo. Incluso el tiempo y el espacio (dispone de ferrocarril y la fotografía está en camino). Está cristalizando un "nuevo" tiempo (precisamente lo que podemos llamar el *tiempo de lo nuevo*). El siglo XIX es el tiempo que descubre *ser un tiempo*. Es el siglo de la conciencia histórica, la sociedad se sabe "época" y se regodea en este nuevo estatus. Ha nacido un nuevo mundo que sustituye al anterior. Pero la relación es paradójica porque todo lo nuevo lo es en virtud de compararse con lo viejo. Es por ello que lo nuevo no puede desprenderse del todo de lo antiguo, necesita mantenerlo (sin lo viejo, no hay lo nuevo). Lo anterior, constituye lo posterior. La relación de dependencia es total. El conocimiento acerca de hechos pasados [pluralidad unificada en el relato de la Historia] es condición de posibilidad de la conciencia de este nuevo tiempo. Pero todo dato histórico requiere ser interpretado y ante la abundancia de datos hay que seleccionar. Así, se da una tensión entre memoria y olvido.

Una de tantas de las paradojas de este tiempo, la que aquí más nos interesa aquí, es que, a pesar de tener elementos constitutivos y definitorios de sobra, forja su identidad propia tomando elementos de todas las épocas anteriores —que ahora ya conoce y tiene clasificadas bajo los rótulos que las conocemos ("Helenismo", "Edad Media", "Renacimiento", etc.)— pero, ¿cómo no tergiversar las formas cuando "se meten en una batidora" todas esas cosas? El siglo XIX se constituye de partes que no reconoce como suyas. Es, si cabe la metáfora, como el estilo arquitectónico de las Casas indianas (puro eclecticismo) o, mejor aún, como Frankenstein, remiendo de parches, conglomerado de trozos, cuyo hilo o pegamento sería la imaginación. En efecto, el historiador

también imagina. Con esta rotundidad se expresa Nietzsche sobre este asunto en un texto posterior:

> "El historiador no tiene que considerar los acontecimientos tal como se han producido, sino como él cree que sucedieron, pues así es como ejercen un efecto. (...) Lo que llamamos historia universal no es más que la exposición de opiniones presuntas sobre hechos también presuntos, que, a su vez, han generado opiniones y hechos cuya realidad se esfuma de inmediato, no obrando más que como un vapor. Es un constante producir fantasmas entre las espesas nubes de una realidad impenetrable. Todos los historiadores cuentan cosas que no han sucedido más que en su imaginación. (Aurora, 307. 1879 y 1881) [1994: 22]

Y esto no es ningún problema en sí mismo. El propio Nietzsche es el primero que se entrega a este ejercicio de fabulación, comparación entre ser y recuerdo. Lo que ocurre es que Nietzsche busca reinventar el mundo desde otro enfoque. Quiere atajar de raíz todo aquello que nos ha traído hasta aquí. Toma de modelo a Grecia, pero una nueva Grecia, sustancialmente diferente de la Grecia platónica o platonizante (elaborada en el Renacimiento y reelaborada en el romanticismo) que nuestra tradición toma como *canon*. Nietzsche escoge y reconstruye otro modelo para invertir los términos y operar diferente: el modelo griego no es un lastre de erudición sino al revés. Nietzsche emplea la historia para inspirar la vida. Justo lo contrario de lo que hace el historicismo, que toma datos y congela la vida (la misma noción de "dato" es un invento positivista que sugiere la congelación). A su modo de ver, nuestras alforjas pesan tanto que nos impiden seguir avanzando ágiles como caminaron los griegos. Es importantísimo como nuestro pensador concibe el Tiempo (enseguida vamos a esto). La cuestión, pues, no es que no se haya de imaginar, sino que se pretenda negar que se hace. Esta es la actitud que combatir por Nietzsche: la de los historiadores, eruditos, filósofos y científicos engreídos que niegan que en sus obras, palabras o experimentos no haya otra cosa más que divina objetividad (noción a todas luces problemática cuando se intenta aplicar al quehacer del historiador). En una palabra, cientificismo. Y como la gran Ciencia ya parece insalvable de esta actitud, al menos intentar evitar que la Historia siga los mismos pasos. Para empezar porque ni siquiera puede, su estatus es otro. Historia y Ciencia (o Teoría) son modos de conocimiento antitéticos cuya confusión solo se debe a que alcanzan su mayor fuerza

simultáneamente, pero en el fondo son como agua y aceite. Por eso Nietzsche dice que la Historia "nunca podrá ser, ni debe serlo, una ciencia pura como, por ejemplo, la matemática" (SI, 1932, 81). Sin embargo, a su juicio, es esto lo que persigue el Historiador decimonónico, una ciencia objetiva, pura, racional, vestirse con el traje de la física-matemática que tantos éxitos ha cosechado. Visto desde este enfoque, se entiende porque Nietzsche denuncia esta nueva época, la suya, pero también la nuestra, como soberbia y falaz. Una época que se define por su arrogancia historicista. Una arrogancia que se traduce en ese afán por lo "histórico" y que no es sino "un mero prejuicio occidental" (SI, 1932: 81).

A mi modo de entender, la clave está en el experimento: someter a lo ente a un examen para poder dominarlo, predecirlo, establecer un cálculo, un valor. El laboratorio es ese nuevo *"topos"* donde el científico pone a prueba sus especulaciones forzando los fenómenos a las exigencias de un modelo matemático. ¿Pero qué se puede calcular a partir de los materiales históricos —vestigios, ruinas, huellas—? Es necesaria la hermenéutica, la interpretación. Por eso Nietzsche es clave en el proceso de asimilación de la filosofía como Historia de la Filosofía una vez que la filosofía como tal ha terminado (Marzoa 1973, *etc.*). No obstante, tengo que añadir que Nietzsche no estaría de acuerdo con esta lectura, su interpretación es que la ciencia positiva es una tramo más de la metafísica (su cumplimiento y fracaso) (Ibíd.). Sea como fuere, la versión más o menos canónica dice que Hegel cierra la metafísica; la Historia está cumplida una vez la ciencia moderna está funcionando. Y sin embargo, ¿Qué hay de la Vida? ¿Qué hay del Ser?

4.3 La verdad de la Historia y la verdad de la Vida

Nietzsche cuestiona la noción de Verdad tal y como se había entendido hasta entonces. Coloca el arte a la misma altura que la ciencia. Ambas cosas aspiran a la Verdad por diferentes vías. En el fondo Arte/Ciencia es otro nombre para la dicotomía Dionisíaco/Apolíneo. La Historia en tiempos de Nietzsche, tal y como la hemos descrito, es estrictamente apolínea (según una mala comprensión de Apolo), racionalista, cientificista, y a juicio de nuestro filósofo, anti-vital. Y no se trata de que la

Vida pueda renunciar a la Historia, por supuesto que no: "La vida tiene necesidad de los servicios de la historia: de esto es tan preciso convencerse como de (...) que el exceso de estudios históricos es nocivo a los que viven" (SI, 1932: 82). La Vida necesita de la Historia igual que el humano necesita del recuerdo. Pero han de estar subordinados a nuestro vivir y al acontecer espontáneo y no al revés. De lo contrario peligra la existencia (dicho heideggerianamente); eso es lo que está en juego.

Nietzsche plantea una doctrina que, más allá de lo que entendemos por filosofía de la historia, es una cuestión moral: cómo vivir. Cuya primera y más importante enseñanza es: ¡Hay que vivir! Y a su parecer, lo que estiman los "sabios" de su tiempo es todo menos vida. Y es que ¿de qué modo puede sernos útil recopilar datos inertes, ser las personas como las enciclopedias? ¿Es acaso más feliz o sabio el erudito? ¿Quién guarda más verdad consigo? ¿El historiador o el artista? El artista es el niño que no mirar atrás. Mira siempre lo que tiene delante, lo que está siendo. Y no solo eso, mira hacia el futuro, tiene ante sí todo el futuro. Sin embargo, para Nietzsche, el historiador es el anciano que solo tiene recuerdos, pero está demasiado cansado para vivir. El filósofo puede ser los dos, el niño o el anciano. Pero normalmente escoge lo segundo. Y esto es lo que le reprocha Nietzsche. Paradójicamente, conocer la historia es detenerla. Queda claro. Según el filósofo alemán, el exceso de historia mata la vida.

Otra de las caras que se le pueden poner a esta contraposición niño/anciano es la que de hecho Nietzsche emplea en este texto: humano/animal. Una vez más, Nietzsche nos conduce hacia sus tesis de la mano de la metáfora y la fábula: la comparación entre humanos y animales. Los humanos somos seres históricos, los animales no: ¡y qué tranquilos parecen, satisfechos de tal condición! Si bien es cierto que para Nietzsche el humano cuenta con un as en la manga, algo de lo que carece el animal: la mentira, el engaño, la máscara, el falseamiento, la ficción, el teatro, el sueño… Eso nos hace más felices que ellos. Por eso reivindica el juego, el ensueño y la imaginación. Porque la Historia es una carga y cuántos de nosotros a veces daríamos todo con tal de olvidar. ¿Todo? Todo. Ni más ni menos. La cuestión es que olvidar significa literalmente dejar de ser (esto es, morir) y a su vez, y aquí está la gracia

nietzscheana, olvidar implica la posibilidad de vivir, renovarse, nacer con cada nuevo día y morir al caer el sol, ser-nuevo cada vez para poder seguir siendo: ¡Afirmarnos! (en acto, ser actuales). Lo que denuncia Nietzsche es lo que padece y expresa de modo excelente e irónico el poeta Fernando Pessoa refiriéndose a sí mismo y a su propio *Livro do Desassossego* (1982: *frag. 5)*:

> "Envidio —pero no sé si envidio— a aquellos de quienes se puede escribir una biografía, o que pueden escribir la propia. En estas impresiones sin nexo, ni deseo de nexo, narro indiferentemente mi biografía sin hechos, *mi historia sin vida*".

4.4 Tiempo: el Eterno Retorno

Llegados a este punto, creo que es necesario exponer unas notas sobre la idea de Eterno Retorno, que, si bien es una fórmula de un Nietzsche posterior, considero que puede sernos de ayuda para comprender la noción de tiempo que se intuye germinal en la *Segunda Intempestiva*.

Para empezar, hay que reconocer que la idea del Eterno Retorno es una de las más famosas y a su vez de las peor interpretadas de la obra de Nietzsche, y en general de la historia de la filosofía moderna. No puedo asegurar que la interpretación que vamos a ofrecer aquí sea la correcta ni mucho menos la definitiva. Lo que sí que está claro es que debemos deshacernos de la interpretación-cliché que dice algo así como que todos los eventos de la historia se repiten una y otra vez en una especie de "bucle cosmológico". Lo que hace Nietzsche es ontología del tiempo. Cuando Nietzsche compara al humano y al animal y destaca que el animal no tiene memoria y no es testigo del paso del tiempo lo que hace no es señalar una carencia en el animal sino un defecto en el humano. Quizá lo más esencial del humano sea precisamente lo que podríamos llamar "recursión fenomenológica" (atestiguar el eterno retorno). El no poder soltar el pasado. El no estar aquí y ahora.

Debo la interpretación que voy a ofrecer a continuación a Martínez Marzoa quien en su *Historia de la Filosofía* (1973, 1994) explica la fórmula en clave ontológica. Para una buena comprensión del eterno retorno lo crucial es atender a la contraposición "entre permanecer y pasar" (Marzoa, 1994: 251). Se refiere a la dicotomía clásica de la

filosofía: ser y devenir. En este caso, el devenir sería la Vida y el ser sería la Historia. Por eso Nietzsche contrapone ambas cosas.

Dice nuestro intérprete que el devenir sería algo así como una secuencia de tonos, pero no una melodía: "se trata de pensarlo de modo que precisamente no haya regla, ley, armonía, orden o como se quiera llamar a eso". (*Ibídem*: 252). Porque ¿de qué modo hacer cortes en ese continuo? No tenemos un punto de vista privilegiado sino que estamos-en-ello. De nuevo, en palabras de Marzoa: "el ser, habrá de consistir en el devenir mismo, en el acontecer mismo y no en alguna regla o ley que en él "se cumpla"". Nietzsche nos dice algo así como que no existe otra cosa que el instante, lo vivo, lo que transcurre en el puro transcurrir. En sentido estricto esto es lo único que *es*; lo que *es* cada vez (una y otra vez). El ahora y ahora y ahora…

Cito por extenso las palabras de Marzoa:

> "Las exigencias que acabamos de describir como referidas al modo de asumir lo sensible o el devenir, a saber, que la permanencia y la necesariedad sean las de lo que pasa en cuanto que pasa y no las de una ley que lo rige, sólo pueden sostenerse asumiendo que el pasar es siempre-ya-haber-pasado y siempre-haber-de-retornar. Sólo así la determinación, la permanencia y la necesariedad no son las de una ley, que se cumpliría en este caso como en otros, sino precisamente las de esto, las del singular irreductiblemente tal". (Ibídem: 252).

La clave para entender esta idea es que no hay "un afuera" desde el que comparar. Siempre-ya-estamos-en-ahora. ¿Y porque "el eterno retorno de lo mismo"? Porque no hay modo no arbitrario de distinguir un instante de otro (no se puede comparar). Todo es siempre ahora o no es en absoluto. De nuevo con Marzoa: "la fórmula de Nietzsche no dice nada de repetición de lo mismo en instantes distintos; lo que dice es que el instante, este instante, siempre ya ha tenido lugar y siempre ha de retornar" (Ibídem: 253). Como es evidente, concebir el tiempo de este modo tiene consecuencias sobre la relación historia/vida y viceversa, el esquema historia/vida parece implicar ya dicha concepción. Por eso creo que el eterno retorno es la fórmula depurada de lo que ya se dice en la Seg*unda Intempestiva*. Acumular compulsivamente pasado nos conduce a perdernos el presente (la vida inmediata, el aquí y ahora).

5. DISCUSIÓN

Todo lo dicho hasta aquí es discutible y ha de seguir siéndolo necesariamente. Desde un modelo de racionalidad hermenéutico, se comprende que no hay nunca un agotamiento del texto y una conclusión estricta del problema en cuanto complejidad y pluralidad de interpretaciones posibles. Sin embargo, si algo hay de polémico en este artículo será la hipótesis metahistórica que anunciamos en la introducción. No diré original porque aunque a mí no me consta, es más que probable que una idea similar haya sido planteada por alguien en algún otro lugar. Además, la originalidad aquí no aplica; siempre se da cierta recursión, en esto consiste el tanto el eterno retorno como la racionalidad hermenéutica. Al margen de esto, presento la hipótesis a bocajarro en pro de investigar su potencia y desarrollar su pertinencia en investigaciones por hacer.

5.1 La hipótesis de la inversión del esquema nietzscheano de la II Intempestiva

Si en 1874 Nietzsche atestiguaba demasiado peso en la mochila de la Historia y llamaba a un saludable olvido, nosotros en 2022 hemos de percatarnos de que nuestra situación es justo la contraria. La época que somos (llamase como se quiera) está caracterizada más que nunca por la ruptura, la dificultad de significación, el debilitamiento de la historicidad y la emancipación de la tradición que antes funcionaba como anclaje. Un soltar amarras del pasado y un encararse ansiosamente hacia lo incierto.

Sin embargo, de momento no podemos afirmar ni negar que lo que intentamos referir sea idéntico a lo que cae bajo el rótulo "posmodernidad" tal y como suele entenderse. Más bien me interesa hablar de tiempo "post-tradicional": la disolución de la historicidad y la autoridad de la tradición son sustituidos por la persecución obsesiva de futuros.

Esta inversión del esquema nietzscheano de la *II Intempestiva* o "actualidad del futuro" es síntoma de algo más amplio que queda pendiente de ser investigado. Sin embargo, podemos esbozar una conclusión provisional: aquello de lo que Nietzsche nos alerta en 1874 sigue vigente.

Nuestra atención —como época y proyecto— sigue puesta en otro sitio. Pero ahora el peso que cargamos es el del futuro. Esta es la paradoja de la que habremos de ocuparnos en futuras investigaciones. Queda aquí anotado a modo de agenda de trabajo.

6. CONCLUSION

Recapitulo y añado alguna clave interpretativa. Si bien, una vez más, como acostumbra a pasar en filosofía, terminamos de forma aporética Así, llegamos a un cierre no conclusivo, una conclusión inconclusa. Si bien espero que fértil porque nos señala que hay mucho trabajo por delante. Además, la senda trazada por el texto de Nietzsche nos ofrece algunos hallazgos interesantes.

En cuanto al Tiempo, dicho de modo poético: no es que se repita sin fin el mismo acontecimiento, sino que se repite sin fin el *acontecimiento mismo*, el propio acontecer de lo que acontece. Este es el gran descubrimiento de Nietzsche. Por eso dice que demasiado recuerdo, historia y pasado nos ciegan ante el instante presente (la vida, el devenir). Y eso aplica por igual a individuos que a pueblos. Desde mi punto de vista esta es una de las claves de la obra de Nietzsche en su totalidad. Dicho con una metáfora, hemos visto como igual que en el instante está contenida toda la densidad del tiempo, en la *II Intempestiva* está contenida toda la densidad de la filosofía nietzscheana (de la que aquí solo hemos podido dar cuenta de unos pocos aspectos). Respecto al caso de la Historia, cuya reflexión articula este texto en particular, es necesaria, pero ha de estar al servicio de la Vida. Como ya sugerimos, y creo que no hace falta justificar la metáfora, el historicismo cientificista es taxidermia del ser (los hechos parecen vivos, pero están disecados). O haciendo otra vez nuestras las palabras del poeta portugués: "Vivir es ser otro. Ni sentir es posible si hoy se siente como ayer se sintió: sentir hoy lo mismo que ayer no es sentir: es recordar hoy lo que se sintió ayer, ser hoy el cadáver vivo de lo que ayer fue la vida perdida" (Pessoa 1982: frag. 96). Por eso la Historia no ha de consistir en una exposición universal, una enciclopedia o un museo, sino ha de ser útil a la vida; ha de

ayudar a encontrar la motivación y el conocimiento para seguir viviendo.

Así, hay un modo de historia necesaria e inevitablemente actual que bien puede inspirar la Vida. Tal y como explica en muchos lugares el historiador Reinhart Koselleck; o más cercano a nosotros, el hermeneuta Arturo Leyte, el significado de historia involucra "dos sentidos extraños entre sí: el del acontecimiento y el de narración del mismo" (Leyte 2015: 85). Todo relato deja algo irrecuperable tras de sí: el acontecimiento es siempre algo pasado, pero la historia siempre es algo presente (Koselleck 2001).

Esta es la gran lección nietzscheana: en el modo de historiar nos jugamos el ser mismo. Así, a partir de un modelo de racionalidad hermenéutica, asumimos que "la filosofía es y debe permanecer solo como reiteración de un ser que, cuando se pretende conocer, siempre se ha escapado ya, y del que entonces solo cabe recoger su sombra, la interpretación que envía" (Leyte 2013: 10). Esto es lo fundamental. Al final consiste en tomar el pulso a ese "sentido interno" agustiniano. No es por tanto una secuencia sino más bien un círculo (hermenéutico).

No se trata de constatar unos hechos sino de actualizar sus posibilidades. Siguiendo a Gadamer: sostener ese diálogo infinito. En efecto, para Gadamer (1997. 97), la hermenéutica, el quehacer humano de la interpretación y la dotación de sentido, es maravilloso, pero también peligroso. Este doble filo es capaz tanto de dejar la cosa sin decir, no agotar sus posibilidades, dejarla indeterminada y con lo cual dejar un amplio espacio a la libertad y al futuro; como lo contrario, cerrar la cosa, colmar el círculo, y, con lo cual, negar el horizonte de expectativa, negar la libertad.

Respecto a la hipótesis de la inversión del esquema nietzscheano léase por ahora como una figura literaria para señalar un síntoma metahistórico: la híper ontologización del futuro. No podemos concluir nada desde ahí, es demasiado pronto. Tan solo podemos hacer nuestra la expresión moral de Nietzsche y deformarla a nuestro antojo sustituyendo el término "pasado" por el término "futuro" a modo de corolario: "El que no sabe dormirse en el dintel del momento, olvidando todo el

~~pasado~~ FUTURO; el que no sabe erguirse como el genio de la victoria, sin vértigo y sin miedo, no sabrá nunca lo que es la felicidad y, lo que es peor, no hará nunca nada que pueda hacer felices a los demás" (SI, 1932: 74). Sea esto suficiente por ahora.

7. REFERENCIAS

Deleuze, G. (1962): *Nietzsche y la filosofía*, Traducción: Carmen Artal, Anagrama, Barcelona, 1971.

Heidegger, M. (1927): *Ser y tiempo*, Ed. J.E. Rivera (2003), Trotta, Madrid.

Heidegger, M. (1961): *Nietzsche*, Ariel, Barcelona, 2020.

Koselleck, R. (2001): *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia,* Paidós,

Koselleck, R. & Gadamer, H. G.: (1987): *Historia y hermenéutica*. Ed. Villacañas y Oncina, Paidós, 1997.

Leyte, A. (2013): *El paso imposible*, Plaza y Valdés, México D.F.

Leyte, A. (2015): *Heidegger. El fracaso del ser*, Bonalletra Alcompas, España.

Martínez Marzoa, F (1994): *Historia de la filosofía II*, Istmo, Madrid.

Martínez Marzoa, F. (1973): *Historia de la filosofía* **, Istmo, Madrid.

Nietzsche, F. (1874): *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* en Nietzsche, *Obras Completas, Tomo II, Consideraciones Intempestivas* (1873- 1875), M. Aguilar Editor, Madrid, 1932. pp. 69-154.

Nietzsche, F. (1879 y 1881): *Aurora*, M. E, Editores, S. L., Madrid, 1994.

Nietzsche, F. (1889): *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo.* Traducción: Andrés Sánchez Pascual, Alianza.

Nietzsche, F. (2000): *Escritos sobre retórica*, Trotta, Madrid.

Nietzsche, F. (2011): *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873) en Nietzsche, *Obras Completas I*, Técnos, Madrid, 2011.

Nietzsche, F. (1888-1895): *Anticristo.* Alianza, Madrid, 2011.

Pardo, J.L. (2006): *La Metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución.* Pre-textos, Valencia.

Pessoa, F. (1913-1935): *Livro do Desassossego*, Edições Ática, 1982.

EDICIONES ORIGINALES Y TRADUCCIONES ESPAÑOLAS DE LOS *NOUVEAUX ESSAIS SUR L'ENTENDEMENT*, DE G. W. LEIBNIZ

JUAN RAMÓN GOBERNA FALQUE
Universidad de Murcia

1. INTRODUCCIÓN

Los estudios de traducción se han convertido en uno de los grandes ámbitos de la investigación en el campo de las humanidades en los últimos años y de hecho cabe afirmar, sin temor a exageración, que España constituye uno de sus principales focos. Podemos destacar, a este respecto, la proliferación de seminarios, jornadas, coloquios, congresos, conferencias y otro tipo de reuniones científicas, la publicación regular de revistas y monografías especializadas o la defensa de un gran número de tesis doctorales relacionadas con esta área de conocimiento (Lafarga y Pegenaute, 2009, p. I).

Más concretamente, el estudio de la historia de la traducción ocupa un lugar de privilegio desde finales del siglo XX, tal y como puede deducirse directamente de la fecha de publicación de las principales obras de referencia en esta especialidad (Hoof, 1991 y 1993; Ballard, 1992; Delisle y Woodsworth, 1995, por citar algunas). En España se trata también de un fenómeno bastante reciente, y de hecho historiador de la traducción Julio César Santoyo fue plenamente consciente de la rápida evolución que se estaba produciendo desde los primeros años de la década de los noventa y que le llevaron a referirse, ya en 1996, a los «aires completamente nuevos» que por aquellos años estaban dándole alas a los estudios centrados en la historia de la traducción.

Esos aires persisten en la actualidad, y buena prueba de ello la constituye, por citar de nuevo un único ejemplo, la reciente publicación de

una magnífica monografía firmada por la profesora M.ª del Carmen Vidal Claramonte y titulada *La traducción y la(s) historia(s): nuevas vías para la investigación* (2018). Pero, no obstante, debemos continuar el trabajo, quizás inagotable, porque lo cierto es que siguen faltando trabajos de investigación sobre aspectos más puntuales, como es el caso de los estudios centrados en un traductor, un autor traducido, el conjunto de las versiones de una obra en una determinada lengua, etc. Huelga decir, por tanto, que tenemos la intención genérica de participar con nuestras investigaciones en una gran empresa colectiva que de algún modo está tratando de aportar algo de luz a los innumerables intersticios que todavía hoy existen en el campo de la historia de la traducción.

2. OBJETIVOS

El objetivo principal del presente capítulo es el siguiente:

1. Compartir con los lectores una serie de ideas y opiniones sobre el proceso editorial de las versiones originales y las traducciones españolas de los *Nouveaux essais sur l'entendement* escritos originalmente en lengua francesa por el filósofo Gottfried Wilhelm Leibniz con el propósito de refutar las ideas del filósofo empirista inglés John Locke.

Los objetivos secundarios son los que se detallan a continuación:

2. Presentar un conjunto de datos tangibles y reales propios de la historia de la traducción que serán el objeto de análisis, estudio y interpretación para entender mejor, sopesar y valorar la recepción que ha podido tener esta obra en la cultura hispánica.
3. Abordar la cuestión sobre cómo se han resuelto, en líneas generales, los principales problemas de traducción del texto, especialmente los de naturaleza terminológica y textual.
4. Justificar la pertinencia de que se hayan realizado hasta cuatro diferentes traducciones en español del mismo texto filosófico, e incluso de que actualmente haya una quinta versión en proceso de ejecución.

3. METODOLOGÍA

Empecemos por lo más obvio. Para llevar a cabo un análisis riguroso de los datos obtenidos en este tipo de estudios se suele recurrir básicamente a una metodología de tipo cualitativo. En realidad, más un método de investigación, en sentido estricto, se trata de un tipo de enfoque que se basa en la habilidad de los investigadores a la hora de reflexionar acerca de una determinada pregunta de naturaleza teórica utilizando para ello como principal herramienta su propia destreza para llevar a término análisis críticos de interés. Como ha señalado la teórica de la traducción Ana Rojo, «en el ámbito de la traducción, los diseños basados en el método introspectivo poseen la trayectoria más extensa» (2017, p. 43). Y es que, en efecto, este tipo de diseño se ha venido empleando en investigaciones centradas en algunas traducciones individuales, en traducciones pertenecientes a determinado un periodo histórico o incluso en el trabajo de uno o varios traductores a lo largo de un periodo de tiempo.

Las contribuciones a la historia de la traducción en el mundo hispánico que de momento hemos llevado a cabo a título individual (Goberna: 2010, 2015 y 2016) nos han familiarizado con la bibliografía generada en las últimas décadas en este ámbito de estudios. Partiendo de esta experiencia investigadora previa, creemos que es posible destacar al menos dos aspectos bastante relevantes: en primer lugar, sorprende, y mucho, que en general se le haya prestado tan poca atención a la traducción como principal vía de transmisión y difusión de una gran cantidad de autores, textos e ideas más allá de los estrechos límites de sus lenguas originales; en segundo lugar, e íntimamente vinculado a ese mismo déficit, es evidente que los estudios centrados en el análisis de la recepción desde la óptica de la historia de la traducción carecen de un planteamiento metodológico más o menos estandarizado.

Dados estos antecedentes, consideramos oportuno aplicar aquí una determinada base metodológica, que, a su vez, hemos tomado en lo más sustancial de una propuesta realizada por el germanista Olivier Giménez López en un artículo que lleva por título «El estudio de la recepción

literaria a la luz de la historia de la traducción. Una metodología aplicada» (1997).

En el caso de que algún investigador quiera estudiar, por ejemplo, la historia de la recepción de un determinado autor o de una determinada obra, tal y como hemos intentado hacer en el presente trabajo, es decir, en el caso de que cualquier especialista en Leibniz quiera analizar cómo se han realizado las lecturas a las que se ha visto sometido por parte del público receptor, tanto diacrónica como sincrónicamente, se topará enseguida con una evidencia que deberá tener muy en cuenta y que con toda seguridad deberá situar en el centro de su investigación: el texto o los textos que vehiculan su recepción por parte de una determinada cultura meta no son los textos originales, sino otros textos, en principio más o menos equivalentes, pero sin lugar a dudas diferentes, es decir, sus respectivas traducciones. Como sostiene Giménez, entre la obra original y el lector de la traducción intercede «una figura que es el primer lector, un sujeto que lee el texto original» (1997, p. 330), y que, por lo tanto, también «recrea e interpreta ese texto original, para luego […] transferirlo, transvasarlo, traducirlo a nuestra lengua» (*ibíd.*).

A partir de esta primera aseveración es posible deducir que el estudio de la recepción filosófica, es decir, el análisis detallado de la acogida, la adaptación, la incorporación, la apropiación o la asimilación de una determinada obra filosófica o de una determinada idea (concebidas originalmente en una lengua diferente a nuestra lengua materna, en una lengua que además no dominamos ni siquiera como lengua extranjera), así como el consecuente análisis de sus posibles influencias y del influjo que han tenido sobre la cultura de llegada, nos obligan sin lugar a dudas a tener en cuenta tales traducciones en primer lugar y antes que cualquier otro aspecto, esto es, a recurrir a las traducciones existentes de esa obra o de esa idea, pues de ellas depende mayoritariamente el análisis de su recepción por parte de los lectores de la cultura meta.

El primer objetivo de cualquier investigación inscrita en esta línea de trabajo ha de consistir, por lo tanto, en establecer una relación lo más completa posible del fenómeno receptivo que se deriva de cada una de esas traducciones y precisamente por ese motivo nos hemos interesado particularmente en el caso de las traducciones españolas de los

Nouveaux essais sur l'entendement. El primer resultado de esta investigación ha consistido en una relación actualizada de traducciones y un listado de fechas, editoriales, títulos y nombres de traductores, e incluso, en algún caso, la identificación de textos influyentes y paralelos a esas traducciones, como pueden ser los prólogos, los estudios introductorios, las *addendas* o las reseñas.

Pero ¿qué hacer exactamente con todo ese material? La primera estrategia debe consistir en someter sistemáticamente cada una de las traducciones a una serie de interrogantes que no siempre tendrán respuestas, o no serán lo suficientemente claras e inmediatas, y que seguramente darán incluso pie a nuevas preguntas que a su vez habrá que responder. En cualquier caso, resulta conveniente que todo el conjunto de preguntas de investigación esté mínimamente estructurado, y por ese motivo hemos seguido un planteamiento metodológico constituido por dos acciones consecutivas.

La primera acción que hemos tratado de llevar a cabo es un análisis externo de las traducciones, lo cual supone tratar de encontrar respuesta a las siguientes cuestiones:

1. ¿Qué versión se traduce?
2. ¿Cuándo y dónde se traduce?
3. ¿En qué soporte se traduce?

Una vez obtenidas las respuestas correspondientes, hemos podido realizar ya un análisis interno de las diversas traducciones, y para ello hemos intentado hallar la respuesta a las siguientes preguntas:

4. ¿Quién traduce?
5. ¿Por qué lo traduce?
6. ¿Cómo se ha traducido?
7. ¿Para qué tipo de lector se traduce?

4. RESULTADOS

A continuación, procedemos a detallar los resultados de nuestra investigación sobre los textos originales de los *Nouveaux essais sur l'entendement* de G. W. Leibniz, en primer lugar, y sobre las traducciones españolas que se han publicado hasta el día de hoy, justo a continuación.

4.1. Las ediciones originales

Los *Nouveaux essais sur l'entendement* salieron a la luz por primera vez en 1765 en el contexto de la publicación de las *Oeuvres philosophiques, latines et françaises, de feu M. de Leibnitz...*, editadas por Rudolf Erich Raspe y encabezadas por un prefacio de Abraham Gotthelf Kästner y otro del propio editor (Ámsterdam y Leipzig, Jean Schreuder). La edición príncipe se basó en el texto revisado y corregido por dos hugonotes franceses exiliados, Charles Hugony y Jean Barbeyrac.

Lo mismo hizo Johann Eduard Erdmann, que en 1840 reeditó esta versión en su *Opera philosophica quae exstant latina, gallica, germanica omnia*. A partir de la edición de Erdmann, los proyectos editoriales de Amédée Florent Jacques, *Oeuvres de Leibniz, nouvelle édition en 2 vols*. (París, Charpentier, 1842) y la edición de Paul Janet, *Oeuvres philosophiques de Leibniz avec introduction et des notes par Paul Janet* (París, Alcan, 1866, 2 vols.).

Sin embargo, Leibniz nunca revisó el texto corregido, y por ello, en las ediciones del último cuarto del siglo XIX se opta ya por el texto original, es decir, el que había escrito personalmente y entregado a sus revisores para su corrección. Así, la nueva versión de los *Nouveaux essais* publicada en 1882 como quinto volumen de la edición de Carl Immanuel Gerhardt, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (Berlín, 1875-1890, 7 vols.) se basa por primera vez en el texto original de Leibniz, es decir, sin enmiendas estilísticas de ningún tipo.

La edición crítica de André Robinet y Heinrich Schepers, publicada en el marco de la monumental *Sämtliche Schriften und Briefe* VI, 6 (Berlín, 1962) también se basa en la edición original del manuscrito. Y la misma decisión tomó otro de los editores contemporáneos, Jacques Brunschwig, que en 1966 publicó una nueva edición bajo el título

Nouveaux essais sur l'entendement humain (París, Garnier) en la que simplemente se modernizaron la ortografía y la puntuación de la obra. Esta edición, a su vez, se reeditó en 1990, sin apenas modificaciones, ya que tan solo se revisaron de nuevo la ortografía y la puntuación, adaptándolas a los últimos cambios que acababan de producirse en la lengua francesa.

4.2. Las traducciones españolas

La primera traducción al español de los *Nouveaux essais*, publicada bajo el título *Nuevo ensayo sobre el entendimiento humano*, se la debemos al filósofo, historiador y político español Patricio de Azcárate Corral (1800-1886). La versión de Azcárate formaba parte de su *Biblioteca Filosófica*, que incluía once volúmenes de traducciones de obras de Platón, diez de Aristóteles y cinco de Leibniz y que fueron publicados por el autor entre 1871 y 1878. De hecho, este gran proyecto editorial ha sido considerado, junto con la publicación, por el mismo autor, de la *Exposición histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos* (1861), «la aportación más trascendental que durante todo el siglo XIX pudo hacerse a la filosofía en el ámbito de la lengua española» (Diccionario filosófico, 2021).

La importancia de esta edición queda demostrada por el gran número de suscriptores de la obra (210, al parecer) y las reseñas publicadas en las revistas de la época:

> «Biblioteca filosófica.– T. XXIV.– Obras de Leibnitz, t. III.– Nuevo ensayo sobre el entendimiento humano.– Libros 3.º y 4.º.– Madrid, 1878.– Un vol. de 302 pp. en 8.º. Nada tenemos que añadir a los elogios que por parte de la prensa en general, a los que oportunamente hemos asociado los nuestros, mereció la excelente traducción de esta obra, de la que ahora se publica el tercer tomo, hecha por don Patricio de Azcárate y dada a la estampa con el esmero y pulcritud que acostumbra la casa editorial de Medina.» (Revista de España, Madrid, n.º 260, 2.ª quincena de diciembre de 1878, tomo LXV, p. 573.)

> «Obras de Leibnitz.– La acreditada casa editorial de Medina (Amnistía 12, Madrid) acaba de publicar el tomo III de estas importantes obras, que contiene los libros III y IV del Nuevo ensayo sobre el entendimiento humano. Este tomo forma el volumen XXIV de la Biblioteca filosófica, que hace algunos años viene publicando dicha casa editorial,

> con gran aceptación de las personas ilustradas. La suscripción a estas obras continúa abierta: su precio es de 20 reales cada tomo en toda España.» (La ilustración española y americana, año XXIII, n.º 1, Madrid, 8 enero 1879, p. 16.) (cit. en Diccionario filosófico, 2021).

La segunda versión española es obra de Eduardo Ovejero y Maury (1871 – ca. 1939), catedrático de Filosofía de la Universidad Central de Madrid y traductor de Arthur Schopenhauer, John Stuart Mill, Friedrich Nietzsche, etc., así como de otras obras de Leibniz, como *Teodicea: tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal* (Madrid, Yagües, 1928; Buenos Aires, Claridad, 1946) y *Nuevo sistema de la naturaleza* (Madrid, Aguilar, 1926; Madrid, Espasa-Calpe, 1929). La editorial Aguilar publicó en Madrid en 1928 su traducción «del alemán» (según se indica, erróneamente, en la portada) con el título de *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*. Además, su versión «del francés» (con la indicación de la lengua origen ya rectificada) tuvo un largo y fructífero recorrido en diversas editoriales españolas y latinoamericanas, pues se publicó sucesivamente en Buenos Aires (Aguilar, 1970, 1971; México (Universidad Nacional Autónoma de México, 1976, con introducción de Wonfilio Trejo); Madrid (Aguilar, 1980); México (Porrúa, 1984); La Habana (Editorial de Ciencias Sociales, 1988, con prólogo de Lourdes Rensoli Laliga), etc. La última edición de la obra se ha publicado en Barcelona, RBA, 2002.

La tercera versión española es la que firmó el filósofo, matemático, ensayista español Javier Echeverría y se publicó por primera vez en 1977 (Madrid, Editora Nacional). Según el autor, esta traducción se basaba en «el texto de Gerhardt, mejorado por las correcciones de la edición crítica de Robinet y Schepers» (Echeverría, 1977, p. 34). Al igual que Gerhardt, Echeverría prescindió en su versión de las mejoras estilísticas introducidas en el texto original por Hugony y Barbeyrac, y argumenta su decisión aludiendo a que la voluntad de Leibniz de «expresarse en un francés que fuera agradable de leer para la gente culta de la época» (Echeverría, 1977, *ibíd.*) ya no tenía sentido cuando ejecutó su encargo de traducción porque el lector tipo al que iba dirigida ha cambiado radicalmente respecto al lector de la obra original. El éxito y la trascendencia de la edición española de los *Nuevos ensayos* de Echeverría queda atestiguado por la aclamación general que recibió la obra, como

lo prueban varias reseñas elogiosas (especialmente en lo que se refiere a la traducción de la terminología leibniziana y a las notas que acompañan al texto), así como por las sucesivas reimpresiones (Madrid, Alianza, 1983 y Madrid, Alianza, 1992), e incluso, muy recientemente, una segunda edición de esta misma traducción (Madrid, Alianza, 2021), que incluye además un nuevo prólogo de Javier Echeverría y una *addenda* firmada por Mary Sol de Mora Charles, quien, por su parte, «ha releído atentamente la edición previa de la presente obra […], mejorando muchos detalles en las notas y en la propia traducción» (Echeverría, 2021, p. 18). Puede afirmarse que a lo largo de los últimos cuarenta y cinco años ha sido la edición de referencia en lengua española tanto en España como en Latinoamérica.

La cuarta y, de momento, más reciente versión en español de los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento* es la que precisamente ha realizado quien suscribe este texto (Goberna Falque, 2016), historiador de formación especializado en el ámbito general de la historia de las ideas, traductor profesional y profesor titular de universidad del área de Traducción e Interpretación de la Universidad de Murcia. La editorial madrileña Akal fue quien nos encomendó este encargo de traducción, que contó además con la inestimable colaboración, en calidad de revisor, de Rubén Molina Martínez, traductor funcionario de la Comisión Europea destinado en el Departamento de Español de la Dirección General de la Traducción. Nuestra traducción se basó en tres ediciones diferentes de la versión original de la obra, es decir, ediciones en las que no se han tenido en cuenta las modificaciones estilísticas. La versión original de referencia, en este sentido, fue la realizada por Robinet y Schepers, que durante el trabajo de traducción fue cotejada sistemáticamente con la edición anterior de C. I. Gerhard, y especialmente con la última edición francesa completa de la obra, es decir, la 2.ª edición de la versión de Jacques Brunschwig.

Además de estas cuatro versiones de la obra, está proyectada también la publicación de una quinta traducción, en este caso en el marco del extraordinario proyecto Leibniz en Español (www.leibniz.es), promovido por la Sociedad Española Leibniz para Estudios del Barroco y la Ilustración y ejecutado actualmente desde la Cátedra Iberoamericana de

Investigación en Filosofía G.W. Leibniz, creada en 2020 por convenio entre la Universidad de Granada y la Fundación Iberoamericana de las Industrias Culturales y Creativas (FIBICC). Gracias a esta extraordinaria iniciativa se van a editar en español un total de veinte volúmenes, en los que se reunirán los textos más significativos y una parte muy sustancial de la correspondencia del este autor bajo el título *Obras filosóficas y científicas de G. W. Leibniz*. El proyecto, que inició su andadura en 2007, acaba de alcanzar su ecuador merced a la edición del décimo volumen. Y, en efecto, los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* también forman parte del plan editorial y, según la información ofrecida por la propia Cátedra en su página web, la edición se encargará su director, Juan Antonio Nicolás, y de la traducción se sabe que la realizarán el propio Nicolás y Mary Sol de Mora.

5. DISCUSIÓN

Hemos organizado la discusión en torno a dos temas principales, a saber: en primer lugar, abordaremos la cuestión sobre cómo se suelen resolver los principales problemas de traducción de los textos filosóficos, que, como veremos, son sobre todo de naturaleza terminológica y textual; en segundo lugar, defenderemos, desde el punto de vista general pero también con ejemplos concretos, la pertinencia de que se hayan realizado hasta cuatro traducciones diferentes del mismo texto filosófico, y de que actualmente haya una quinta versión en proceso de ejecución, por las benéficas consecuencias que esta actividad acarrea siempre en lo que se refiere al progreso del conocimiento.

5.1. Traducción imitativa vs traducción idiomática

Como suele suceder, los cuatro traductores españoles de los *Nouveaux essais sur l'entendement* nos hemos tenido que enfrentar en primer lugar a los problemas derivados del empleo que Leibniz hace de un gran número de términos filosóficos, con mucha frecuencia inventados por el propio filósofo y que en ocasiones dan incluso la sensación de ser intraducibles. Por poner un ejemplo: *coccysme*. Se trata un término muy poco usual en lengua francesa y que Leibniz utiliza en una sola ocasión en todo el texto para hacer referencia a repeticiones similares a las del

canto del cuco (vid. Goberna Falque, 2016, p. 461). Esta ave debe precisamente su nombre vulgar a la onomatopeya de su célebre canto, que en griego dio lugar a *κόκκυξ* (*kókkyx*, de donde procede *coccysme*) y en latín tardío a *cucus*. En nuestra traducción optamos finalmente por un neologismo creado a partir del término latino: cucuismo.

Más allá de esta anécdota, debemos saber que los especialistas en traductología están de acuerdo a la hora de considerar que el problema de la traducción de la terminología filosófica tiene generalmente una gran relevancia desde el punto de vista cualitativo, y ello a pesar de que en todos los textos de esta naturaleza el empleo de la lengua general es siempre cuantitativamente predominante. Como ha señalado Siobhan Brownlie (2002), muchos términos filosóficos han sido creados por unos individuos concretos, los filósofos, en un determinado contexto histórico y cultural y además en una determinada lengua, por lo cual en la inmensa mayoría de las ocasiones son los traductores quienes, por su parte, tienen que crear prácticamente *ex novo* unos términos equivalentes que resulten inteligibles o cuando menos aceptables en la lengua meta. A la postre, los traductores de los textos filosóficos estamos siempre obligados a tener muy en cuenta los términos utilizados por los filósofos en sus textos originales, particularmente comparando y contrastando los diferentes usos de una misma palabra en diferentes contextos. De ahí que, en líneas generales, en todas las versiones españolas de los *Nouveaux essais sur l'entendement* se haya optado por mimetizar, en la medida de lo posible, los términos clave utilizados por Leibniz en su obra.

No obstante, lo anterior, dos grandes teóricos de la traducción (Ladmiral, 1979, pp. 223-228 y Brownlie, 2002, pp. 298-299) han afirmado que no deben tratar por igual los términos filosóficos especializados, por un lado, y las palabras propias de la lengua general, por otra, sino todo lo contrario, es decir, que unos y otros deben ser abordados de manera radicalmente diferente. Y es ahí donde, quizás, pueden identificarse algunas diferencias entre las traducciones españolas de los *Nuevos ensayos* ejecutadas hasta el momento. Por una parte, pues, estarían los términos considerados clave en el léxico leibniziano, que casi siempre han sido traducidos mediante lo que se ha denominado una

«terminologización literal», lo cual significa que cada vez que un determinado término clave aparece en el texto que estamos reproduciendo lo hemos traducido sistemáticamente mediante el mismo término en el texto meta, asegurando así la coherencia textual interna. Sin embargo, este procedimiento no conviene aplicarlo a las palabras pertenecientes a la lengua general, que, por el contrario, deben ser traducidas de forma idiomática y no puramente imitativa, es decir, que las opciones de traducción podrán ir variando en este caso según el propio contexto en el que aparezcan. Y, tras el correspondiente cotejo de las cuatro traducciones, quizás sean la de Echeverría y la nuestra las que hayan aplicado de forma más sistemática este principio traductológico, mientras que la de Patricio de Azcárate y la de Eduardo Ovejero y Maury son mucho más literales y en ellas prima la traducción mimética tanto de los términos clave como de las palabras procedentes de la lengua general.

Tenemos que tener en cuenta también que, aunque el uso de estos procedimientos de tipo imitativo en la traducción de los términos filosóficos podría guardar relación con ese pretendido anhelo a la universalidad que en principio caracteriza al discurso filosófico, también existe una explicación de tipo pragmático que estaría íntimamente relacionada con las expectativas que tienen los lectores de las obras filosóficas traducidas. Así, según Brownlie, lo que busca este tipo de lector en las obras filosóficas traducidas sería sobre todo entender bien las ideas del filósofo en cuestión y, de algún modo, encontrar en ellas algo así como el reflejo de su estilo. Dicho de otro modo, cuando traducimos idiomáticamente, los lectores comprenden mejor el texto en general, pero la traducción imitativa de los términos fundamentales o paradigmáticos de dicho autor les facilita el acceso al conjunto de los rasgos propios de su forma de expresarse (2002, pp. 307-308). A este respecto, además, el empleo estandarizado los términos más prototípicos de Leibniz en estas obras traducidas resulta muy eficaz desde el punto de vista comunicativo y permite a su vez una mejor difusión de sus ideas o de su pensamiento en la cultura meta, precisamente porque facilita a los lectores hacer un uso generalizado de los mismos en dicha cultura.

Además de los problemas asociados a la terminología, cabe destacar también en segundo lugar, aunque no por ello resulten menos

importantes que los primeros, los problemas textuales que suele provocar el empleo de un lenguaje caracterizado por su complejidad, en el que abundan una serie de características estilísticas bastante peculiares e incluso algunas ambigüedades. Los que nosotros nos hemos encontrado durante la traducción de los *Nouveaux essais* son relativamente comunes a los que suele plantear la traducción de cualquier otro texto de naturaleza filosófica. De una forma más concreta, nos hemos topado en muchas ocasiones con la presencia de oraciones inusualmente largas y complejas que, durante su proceso traslativo, hemos tenido que descomponer en primer lugar, lo cual nos ha posibilitado además una mejor interpretación textual, y, a continuación, las hemos recompuesto a partir de recursos lingüísticos propios de la lengua española, los cuales, a su vez, han ido variando desde el punto de vista diacrónico.

Esta situación es completamente habitual en el ámbito de la traducción filosófica, está íntimamente ligada a nuestro trabajo como traductores y en la práctica nos obliga a tomar continuamente decisiones relativas a la conservación de determinadas estructuras, en algunos casos, o su completa transformación, en otros. Sin embargo, desde el punto de vista pragmático, también hay quien ha sugerido que estas características, tales como la longitud y la complejidad de las oraciones, formarían parte indisoluble del estilo propio de la mayoría de los filósofos y, por lo tanto, los traductores hacemos frecuentemente todo lo posible para no modificar de forma arbitraria las construcciones sintácticas de los textos filosóficos que traducimos. Chico Rico cita, a este respecto, el caso de la mayoría de los traductores del filósofo alemán Martin Heidegger, quienes, a su juicio, «están convencidos de que el mejor modo de leerla es en alemán, y ello puede hacer pensar que la lengua del filósofo de Messkirch no es la lengua alemana, sino la lengua heideggeriana» (2015, p. 103). Y algo parecido opina Mary Sol de Mora en su *addenda* a la última edición de la traducción de Echeverría, cuando se refiere a «la labor imposible de plasmar el pensamiento de Leibniz en toda su dureza estilística y complejidad conceptual» (2021, p. 51).

En nuestro caso particular, la decisión que tomamos fue la de mantener en la medida de lo posible el peculiar estilo textual de Leibniz, cuyo manejo de la lengua francesa está muy lejos de la elegancia y el

refinamiento a los que estaban acostumbrados los lectores a los que en principio estaba destinada la obra, tal y como le hizo saber por carta su amigo (y revisor) Alphonse des Vignoles:

> Usted encontrará pocas observaciones en este manuscrito, pero me he tomado la libertad de cambiar cosas sobre la propia obra, un número bastante considerable de lugares en los cuales no he dudado, cuando he visto que podía hacerlo sin provocar confusión en el resto del texto. No he tocado eso que se llama propiamente el estilo, pero la confianza con la que usted me ha honrado me obliga a decirle en este punto que el texto necesita realmente una gran reforma, y da la impresión de que usted lo ha descuidado mucho. […] Usted conoce, señor, el extremo al que nuestros franceses han llevado su *delicatesse*, con o sin motivo. Las oraciones compuestas demasiado largas les repugnan; un *et*, o cualquier otra palabra repetida con excesiva frecuencia en la misma oración compuesta les ofende; las construcciones separadas, les molesta; cualquier menudencia, por así decirlo, les choca. Sin embargo, lo justo es acomodarse a su gusto, si lo que se pretende es escribir en su lengua. Y en el caso de que usted decida publicar su obra, creo que haría bien en retocarla con un poco más de severidad. Espero que no se enfade conmigo por la libertad con la que le hablo, ya que procede de una persona consagrada a su servicio (Akademie-Verlag. I, 24, *Allgemeiner, politischer und historischer Briefwechsel, Oktober 1704 / Juli 1705*, pp. 367-368; cit. en Goberna Falque, 2016, p. 23).

5.2. La profusión de traducciones

¿Cómo se explica que se hayan publicado hasta cuatro versiones de los *Nuevos ensayos* en español, y que ahora mismo esté programada la ejecución de una quinta? La respuesta quizá pueda encontrarse en las corrientes teóricas de la traductología contemporánea, que aboga por una revisión, cada cierto tiempo, de todos los textos clásicos de la literatura y del ensayo universales. Por citar un ejemplo entre mil, uno de los mejores y más prolíficos traductores de obras de William Shakespeare al español, Ángel Luis Pujante, sostiene que cualquier traducción está condenada a ser sustituida al cabo de unos años, unas décadas o un siglo, si el original es una obra de referencia en su campo (cit. por M.ª J. Recoder Sellarés, 2005, p. 109).

De la profusión de traducciones solo puede derivarse la multiplicación de efectos benéficos para el progreso del conocimiento y, en este caso concreto, para una mejor interpretación y mejor difusión de las ideas

contenidas en los *Nuevos ensayos*. En primer lugar, porque las traducciones previas deben servir de referencia y a la postre ayudarán a mejorar la calidad final del texto traducido. A este respecto, Emilio Pascual afirmó hace ya bastantes años que una de las preguntas más recurrentes que se hace cualquier traductor de libros es la si debe o no leer, estudiar o comparar su traducción de una determinada obra con las traducciones anteriores que otros autores hayan podido hacer, o incluso con las traducciones realizadas a otras lenguas que el traductor domine y su respuesta fue, por supuesto, afirmativa (1998, pp. 189-212). En nuestro caso, por ejemplo, hemos consultado con frecuencia las tres versiones disponibles en español y en la medida de lo posible hemos reflexionado sobre algunas de las soluciones que en ellas se plantean respecto a muchos de los retos que el texto original plantea.

Los traductólogos han puesto de relieve precisamente este aspecto: no existen las traducciones intemporales, sino que siempre es necesario relacionar el contexto en el que se escribieron las obras originales con el contexto en el que el traductor ha llevado a cabo su tarea. En otras palabras, aunque el traductor se enfrente a una obra escrita hace más de trescientos años, como en el caso de los *Nouveaux essais*, debe ser consciente de que tiene que hacerla llegar a un lector objetivo que es contemporáneo suyo, y no del autor del texto original. Además, «las traducciones hechas por otras personas deben ser revisadas por pura humildad científica» (Recoder Sellarés, 2005, p. 109), o lo que es lo mismo, para comprobar qué tipo de errores ha podido cometer el traductor y no repetirlos (ya que cada profesional comete los suyos). Y, al menos en nuestro caso, consultar las versiones de Azcárate, Ovejero y Echeverría nos ha ayudado en no pocas ocasiones a resolver nuestras propias dudas.

Por último, no debemos olvidar que, como ya advirtiera el filósofo alemán Hans-Georg Gadamer en su célebre obra *Verdad y Método*, que todo traductor es, ante todo, un intérprete, un lector-intérprete de un texto que después interpretarán el resto de los lectores. Y precisamente por ese motivo resulta innegable que cuantos más lectores-intérpretes tenga una obra tan relevante como los *Nuevos ensayos* más probabilidades habrá de que se produzca un avance en el conocimiento. En

nuestro caso, por ejemplificar un único avance o cambio de planteamiento respecto a las traducciones anteriores, podríamos aludir a la modificación del título de la obra, una decisión que básicamente fue fruto de la intensa labor documental que acompañó a todo el proceso de traducción. Y es que, en efecto, desde la edición príncipe de Raspe de 1765 la inmensa mayoría de las ediciones de la obra incluyen el adjetivo «humano» en el título y, sin embargo, lo cierto es que Leibniz nunca lo emplea en el manuscrito original de la obra, ni tampoco en su correspondencia. En consecuencia, nuestra versión, a diferencia de las anteriores, respeta el título original que le dio a su obra el propio Leibniz.

6. CONCLUSIONES

Terminamos nuestro estudio con unas breves indicaciones sobre la importancia que puede derivarse de nuestra investigación y que en líneas generales puede resumirse en el cumplimiento de los objetivos que hemos indicado al principio del presente capítulo.

Hemos compartido con los lectores una serie de datos tangibles y reales sobre el proceso editorial original y las traducciones españolas de los *Nuevos Ensayos*, y lo hemos hecho además poniendo de manifiesto que el análisis de la influencia de esta obra en la cultura hispánica nos obliga a tener en cuenta sus traducciones al español, pues de ellas depende mayoritariamente su recepción.

Hemos conseguido poner sobre el tapete los principales problemas de traducción del texto, que, como hemos visto, son sobre todo de naturaleza terminológica y textual, analizando particularmente cómo se ha resuelto el dilema existente entre la traducción imitativa y la traducción idiomática y cómo se ha abordado el reto del complejo lenguaje leibniziano y sus peculiares características estilísticas.

Last but not least, hemos justificado la pertinencia de la profusión de traducciones españolas porque, además de permitir adecuar los textos meta a las necesidades reales de los lectores que los van a leer, que. Como la propia lengua, van cambiando de generación en generación, estamos convencidos de que las diferentes versiones publicadas han permitido el progreso del conocimiento que tenemos sobre Leibniz y los *Nuevos ensayos* en España y en Hispanoamérica.

7. REFERENCIAS

Ballard, M. (1992). *De Cicerón à Benjamin. Traductions, traducteurs, réflexions*. Presses Universitaires de Lille.

Brownlie, S. (2002). La traduction de la terminologie philosophique. *Meta : journal des traducteurs / Meta: Translator's Journal*, 47(3), 296-310.

Cátedra Iberoamericana de Filosofía G. W. Leibniz (s.f.). *Plan de edición – Leibniz en español* [Sitio web]. Recuperado 8 de abril de 2022, de http://leibniz.es/plan-de-edicion-leibniz-en-espanol/

Chico Rico, F. (2015). La traducción del texto filosófico: entre la literatura y la ciencia. *Castilla. Estudios de Literatura*, 6, 94-112.

Delisle, J. & J. Woodsworth (1995). *Les traducteurs dans l'Histoire*. Presses de l'Université d'Ottawa.

Diccionario filosófico (2021). *Patricio de Azcárate y Corral* [Sitio web]. Recuperado 8 de abril de 2022, de https://www.filosofia.org/ave/001/a163.htm

Gadamer, G. (2001). *Verdad y método*. Sígueme.

Giménez López, O. (1997). El estudio de la recepción literaria a la luz de la historia de la traducción. Una metodología aplicada. En: M. Á. Vega y R. Martín-Gaitero (Eds.), *Lengua y cultura. Estudios en torno a la traducción* (vol. 2, pp. 329-334). Instituto Universitario de Lenguas Modernas y Traductores.

Goberna Falque, J. R. (2010). El estilo narrativo como problema traductológico. El caso de la traducción española de la 'Physique sociale' de Auguste Comte. En: M. Marcos y Á. Gª. Calderón (Eds.), *Traducción y Tradición* (pp. 191-204). Servicio de Publicaciones - Univ. de Córdoba.

Goberna Falque, J. R. (2015). Relación bibliográfica de las traducciones de la obra de Auguste Comte a las principales lenguas del mundo. En *Empiria: Revista de metodología de ciencias sociales*, 31, 173-198.

Hoof, H. v. (1991). *Histoire de la traduction en Occident*. Duculot.

Hoof, H. v. (1993). *Dictionnaire universel des traducteurs*. Slatkine.

Ladmiral, J.-R. (1979). *Traduire: théorèmes pour la traduction*. Gallimard.

Lafarga, F. & L. Pegenaute (Eds.) (2009). *Diccionario histórico de la traducción en España*. Gredos.

Leibniz, G. W. (1765). Nouveaux essais sur l'entendement humain par l'auteur du système de l'harmonie préétablie. En R. E. Raspe (Ed.), *Oeuvres philosophiques, latines et françaises, de feu M. de Leibnitz*. Jean Schreuder.

Leibniz, G. W. (1842). Nouveaux essais sur l'entendement. En A. F. Jacques (Comp.), *Oeuvres de Leibniz. Nouveaux essais sur l'entendement: Opuscules divers*. Charpentier.

Leibniz, G. W. (1866): Nouveaux essais sur l'entendement humain (avant-propos et livre premier). En P. Janet (Ed.). *Oeuvres philosophiques de Leibniz avec introduction et des notes par Paul Janet*. Félix Alcan.

Leibniz, G. W. (1878). Nuevo ensayo sobre el entendimiento humano. En P. de Azcárate (Ed. y trad.), *Obras de Leibnitz*, Casa Editorial de Medina.

Leibniz, G. W. (1928). *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*. En: E. Ovejero y Maury (Trad.). Aguilar.

Leibniz, G. W. (1961). *Nouveaux essais sur l'entendement humain: Textes choisis*. En L. Guillermit. Presses Universitaires de France.

Leibniz, G. W. (1962). Nouveaux essais [sur l'entendement humain]. En H. Schepers y A. Robinet (Eds.), *Sämtliche Schriften und Briefe. Philosophische Schriften* (VI, 6). Akademie-Verlag.

Leibniz, G. W. (1966). *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. En J. Brunschwig (ed.). Flammarion.

Leibniz, G. W. (1977). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. En J. Echeverría Ezponda (Ed. y trad.). Editora Nacional.

Leibniz, G. W. (2008). *Préface aux Nouveaux essais sur l'entendement humain*. En P. Parlant (ed.). Gallimard.

Leibniz, G. W. (2016). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento*. En J. R. Goberna Falque (Ed. y trad.). Akal.

Leibniz, G. W. (2021). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (2ª ed.). En J. Echeverría Ezponda (Ed. y trad.). Alianza Editorial.

Pascual, E. (1998). La revisión de las traducciones literarias. *Terminologie et Traduction* 3, 189-212.

Recoder Sellarés, Mª J. (2005). Documentación para la traducción literaria: cuestiones metodológicas. En C. Gonzalo García y V. García Yebra (Eds.), *Manual de documentación para la traducción literaria*. Arco/Libros.

Rojo López, A. Mª (2017). *Diseños y métodos de investigación en traducción*. Síntesis.

Santoyo, J.-C. (1996). *Bibliografía de la traducción en español, catalán, gallego y vasco*. Universidad de León.

Vidal Claramonte, Mª C. Á (2018). *La traducción y la(s) historia(s): nuevas vías para la investigación*. Comares.

CAPÍTULO 22

LA HUMANIZACIÓN DE LA RISA Y EL LLANTO

NADIA VICTORIA GARCÍA BELKHATIR

1. INTRODUCCIÓN

"Lluviosos ojos que lluviosamente
me hacéis penar (...)"[210]

Así describe Miguel Hernández el llanto en El rayo que no cesa. Un llorar expresivo, que al suceder provoca la pena en un proceso donde las lágrimas preceden a la tristeza. Un llanto que resulta doloroso. Al llorar, arraiga la pena en el hombre, se extiende como el rocío en la madrugada y lo empapa todo de emotividad. Los ojos son parte activa, el cuerpo fuerza al hombre a la pena, lo empuja a sus brazos como Morfeo nos atrae a los suyos cada noche. Miguel Hernández no recrimina nada al llanto, aunque lo hace responsable de su dolor. Sus versos son descripciones mas no condena.

Como si es condena La mujer que llora[211]. Esta obra de Dalí es la respuesta a una situación de pena generalizada. Es un llanto completamente distinto: el de todo un pueblo. En este retrato no importa si va antes la lágrima o la tristeza. Lo único verdaderamente importante es el sufrimiento mismo. El llanto que desgarra, que ya no es proceso si no vacío que todo lo llena. El llanto que rompe y desfigura, desequilibrado y desgarrador. El llanto como desbordar de la emoción, incontrolable pero organizado. El llanto que tiene función: señalar el dolor de un pueblo.

[210] Hernández M. (1934-35). Lluviosos ojos que lluviosamente en El rayo que no cesa.

[211] Picasso P. (1937). Femme en pleurs. [óleo sobre lienzo]. Tate Britain, Londres.

El llanto ha sido comprendido, construido y pensado en multitud de formas diferentes, se le ha otorgado infinidad de significados, se ha codificado y descodificado, estudiado por la antropología cultural como una herramienta de comunicación que varía en cada cultura, definido por la antropología física como una forma de emotividad solo al alcance de los seres humanos. Poetas, dramaturgos y artistas han ilustrado el llanto con reveladora precisión, pero olvidando que este no tiene una sola forma, un solo significado y una sola función. Es aquí, en este discernir entre la propia experiencia y el hecho mismo donde entra la filosofía. La filosofía observa las relaciones entre el ser humano y el mundo[212], las estudia y se embebe de ellas. Y aunque estas expresiones artísticas en torno al llanto son valiosas y arrojan luz a la cuestión que nos atañe, no deben ser entendidas como la verdad misma, sino empleadas como herramientas discursivas en la búsqueda de esta.

Sobre la risa escribe también el poeta oriolano:

"Tu risa me hace libre,
me pone alas.
(...)
es tu risa la espada
más victoriosa. (...)"[213]

Escribe aquí acerca de la risa más importante del mundo para un padre: la de su propio hijo. La ilustra como la Marianne de Delacroix, libertadora de aquel que no puede ver más allá de los confines de su celda. Es aquí la risa el espacio en blanco donde todo es posible, donde el gozo se hace éxtasis y el júbilo se expresa en sonido alborozado. Frente al llanto descarnado, la risa se muestra como un faro en mitad de una tormenta. La risa se muestra a través de estos versos de Miguel Hernández como expresión de calidez y familiaridad.

---

[212] Stern, A. (1965). La risa, el llanto y la filosofía. Diálogos. Revista de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico

[213] Hernández M. (1939). Nanas de la cebolla en Cancionero y romancero de ausencias.

2. OBJETIVOS

Que sirvan estas risas y estos llantos como muestra de dos expresiones tan puramente subjetivas para las que difícilmente hallaremos experiencia compartida que pueda universalizarse. Que sirvan también como una declaración de intenciones: para alcanzar mis objetivos me haré valer de un método dialéctico.

Voy a hablar con los muertos del único modo en que es posible: apreciando sus trazos, leyendo sus versos, desentrañando los discursos de sus ensayos. Me propongo, pues, establecer con estos textos un diálogo que me permita construir una visión propia pero con fundamento. No creo que pueda erigirse edificio alguno sin levantar antes sus cimientos, del mismo modo en que no creo que se pueda gestar una opinión partiendo de la nada. Construiré, pues, mi originalidad haciendo contemporáneo lo ya enterrado para comprender así si es cierta mi intuición, si la risa y el llanto poseen de hecho una función epistemológica.

¿Qué hacen, si es que hacen algo, la risa y el llanto? Para responder a esta pregunta y dado que ambos fenómenos se encuentran envueltos en una densa niebla formada por infinidad de experiencias subjetivas, me veo en la obligación de describirlos. Diseccionarlos y observarlos tras los ojos de distintos autores hasta lograr señalar qué aspectos resultan fundamentales para alcanzar el objetivo principal de este trabajo, desentrañar la función de la risa y el llanto, si es que tal cosa existe.

3. METODOLOGÍA

Aunque este trabajo en torno a la risa y al llanto no tiene como objetivo la definición de ninguno de estos dos conceptos, es necesario realizar un ligero esbozo en torno a las características que convierten a la risa y al llanto en los fenómenos objeto de esta reflexión filosófica. Con intención de describirlos más que definirlos, es importante destacar que, a menos que se especifique lo contrario, la descripción que se expondrá en los siguientes párrafos corresponde a ambas expresiones en tanto que un mismo fenómeno doble. Risa y llanto serán tratados aquí como un

Jano fenomenológico, un concepto bifronte como el dios romano de los comienzos y los finales.

Aun así, para evitar que esta aclaración conceptual derive en confusión, cabe destacar que risa y llanto no son un mismo fenómeno. La risa y el llanto no son expresiones idénticas más sí hermanas.

No puede negarse que ambas pueden observarse empleando métodos empíricos: todo el mundo ha experimentado risa y llanto alguna vez y ha asistido a la expresión de ambas por parte de otra persona. Si no nos preocuparan cuestiones éticas y morales podríamos llevar a cabo experimentos psicológicos con base empírica para ahondar en la risa y el llanto como respuesta a ciertos estímulos.

Esta concepción empírica de la risa y el llanto me empuja a realizar dos objeciones que le restan valor en lo que a este trabajo filosófico se refiere: por un lado, no nos interesa la risa y el llanto como expresión emocional que es respuesta a unos determinados estímulos, sino como fenómeno experiencial imposible de objetivar por sus características y su modo de darse en la persona. No es la risa -o el llanto- como respuesta a la felicidad o la pena, sino como formas de manifestación de la emoción que escapan del dominio humano y de los intentos de control sobre estas por parte de terceros. A propósito de esta característica de la risa y el llanto como fenómenos que escapan del control humano, cabe destacar que, aunque el ser humano cuenta con la capacidad de generar situaciones que propicien la risa o el llanto, no tiene control alguno sobre estos sino sobre el entorno. No se puede provocar la risa o el llanto, sino situaciones que favorezcan la aparición de estos fenómenos. En el caso concreto del llanto, se puede manipular al cuerpo humano para generar lágrimas, pero no llanto, pues la presencia de lágrimas no implica necesariamente la del llanto. Si esto fuera así, las lágrimas que en ocasiones se nos escapan tras reír podrían recibir también la consideración de llanto. Es fundamental comprender que este fenómeno no se identifica con las lágrimas, ya que de otro modo excluiríamos muchas de sus expresiones e incluiríamos erróneamente otras bajo la definición de este término. Además, las características empíricas que pueden ser asociadas con la risa y el llanto no son

necesariamente objetivas, ya que cada individuo las experimenta de un modo único e incomparable en su particularidad.

Retomando una cuestión mencionada con brevedad respectiva únicamente al llanto, me gustaría mencionar el trabajo realizado por Bernardo García González en Prolegómenos para una fenomenología del llanto, donde explora, entre otras cuestiones, la relación entre las lágrimas y el llanto. Como se menciona con anterioridad, el llanto no puede ser únicamente lágrimas, ya que si esto fuera así no quedaría aspecto alguno por investigar o reflexionar y sería este un asunto a tratar únicamente por la antropología médica. Caeríamos aquí en un reduccionismo que nos impediría acercarnos en modo alguno a la esencia del llanto desde la filosofía. Para concluir este aspecto concreto del llanto como fenómeno más allá de su expresión física, haré referencia a la obra de Picasso mencionada en la introducción: La mujer que llora. En ella, aunque claramente se observa la presencia de lágrimas, estas no poseen papel protagonista alguno y quedan embebidas por la agonía que rodea a la obra. A la pregunta ¿podría producirse llanto sin lágrimas? la respuesta es sí. La esencia del llanto excede a las lágrimas.

Si nos adentramos de nuevo en la descripción de la risa y el llanto como fenómenos, no se puede dejar de lado que estos se presentan como expresiones emocionales que surgen de lo más profundo de la vida sentimental[214]. No son una expresión de la racionalidad humana, aunque sí son exclusivos de los humanos. Son muchos los que desprecian la emocionalidad por considerarla pueril o incluso parte de la impulsividad propia de los animales -reino al que, para disgusto de quienes se empeñan en generar discursos antropocentristas, pertenecemos como especie humana-. Aun así, no se puede ignorar que la impulsividad es también una característica común a la especie, en tanto que animales, sí, pero también en tanto que humanos. Los seres humanos somos impulsivos en tanta medida que somos capaces de sentir y actuar sin un razonamiento -consciente- previo. Y, por lo general, la voz de la razón es posterior a la acción. La razón se nos presenta en ocasiones como la

[214] Plessner, H. (2007). La risa y el llanto: Investigación sobre los límites del comportamiento humano. Trotta.

conciencia que trata de constreñir la naturaleza humana bajo moldes lógicos, científicos y racionales, que se empeña en despreciar lo animal, lo emocional, lo enérgico del ser humano.

Pero no hay nada racional y controlado en la risa y el llanto. Esta expresión de nuestro espíritu es impetuosa, candorosa y vibrante. La risa nos resuena en el pecho en velatorios y entierros, el llanto humedece páginas de libros y es banda sonora en la mayoría de las bodas. Venimos al mundo en mitad del llanto más importante de nuestra vida y, con suerte, nos despedimos de él en mitad de una carcajada. No, definitivamente no hay nada racional en la risa y el llanto, pero sí hay algo muy humano: la risa y el llanto nos permiten vislumbrar una pequeña parte de nuestra alma.

Ahora bien, si es cierto que el llanto y la risa nos muestran una parte de nuestro espíritu, ¿dónde tienen lugar estos fenómenos? "Llora, llora, cuerpo mío. A ti, cuerpo mío, pertenece el llorar"[215] En palabras de Ramón Llull, el llanto no solo sucede en el cuerpo, sino que además es el lugar propio de esta expresión emocional. La persona en el cuerpo es quien llora y quien ríe. Las lágrimas y las sonrisas -y todos los otros elementos no empíricos que forman ambos fenómenos- tienen lugar en el hombre en tanto que persona en un cuerpo y desde un cuerpo. Yo me río y es mi cuerpo quien articula la risa en tanta medida en que yo articulo la risa por medio de mi cuerpo. Lo empleo como herramienta y mantengo así cierta distancia de él, pero como no solo existo en mi cuerpo, sino que también soy mi cuerpo, me sitúo a la vez en su centro mismo[216]. De la tensión que surge entre mi cuerpo y mi individualidad, que son uno y a la vez dos -como Jano y este doble fenómeno que ahora nos atañe- nacen en mí la risa y el llanto.

---

[215] Llull, R. (2016). Blanquerna. Edicions Universitat de Barcelona.

[216] Plessner, H. (2007). La risa y el llanto: Investigación sobre los límites del comportamiento humano. Trotta

4. DISCUSIÓN

Retomando la cuestión que ahora nos atañe, la posible función de la risa y el llanto, encontrar en Alfred Stern un claro intento de instrumentalizar este fenómeno como una herramienta al servicio de la moral. Stern afirma que la relación que une a la risa y el llanto y las hace susceptibles de ser estudiadas conjuntamente es que ambas poseen una raíz común: los valores.

Otorga a la risa y al llanto sendas funciones morales. La risa se convierte en juicio de valor instintivo. Es instintivo en tanto que no es un juicio expresado con palabras en el que haya mediado la reflexión para llevarlo a cabo. Según Stern defiende, la risa es la respuesta involuntaria ante una situación de degradación de valores. Cabe destacar aquí que la risa puede ser también acción provocadora de dicha degradación. Podríamos ejemplificar esto con el matón que humilla con su risa y degrada a quién la dirige.

Entra en conflicto esta concepción de la risa con la mía propia, ya que, frente a la degradante risa de Stern, mi risa se muestra como un escapar de la vida misma que nos permite vislumbrar lo que generalmente se mantiene oculto. Pensar que la risa tiene una función moral es ponerla al servicio de la humanidad. Antes se menciona la risa del matón que humilla a la víctima, pero esta no es una risa que surja con intención de degradar, es una risa que al mostrarse arroja luz sobre la esencia de quién la vive. El matón no puede usar su risa como arma a menos que la fuerce, y si la fuerza ya no es risa sino pantomima. La risa nos muestra la crueldad de quien la instrumentaliza para dañar al otro, sus deseos de venganza o sus propios temores. No surge este fenómeno con intención alguna de servir al hombre en sus propósitos, si no como un aullido del alma que quiere ser vista. Si la risa termina por producir una degradación de valores no es porque esto sea su cometido natural o porque en la esencia de la risa podamos encontrar función moral alguna, sino porque este hecho puede darse como consecuencia de arrojar luz sobre una parte habitualmente oculta del individuo que ríe. No existe degradación de valores alguna en la risa de un niño, solo jovialidad, alegría, la emoción de enfrentarse a la vida como una aventura completamente

nueva y llena de posibilidades. La parte del niño que su risa deja a la vista está cargada de inocencia. Quien afirma que en la risa se produce necesariamente una degradación de valores ni ha tenido una vida muy feliz, ni ha escuchado jamás la carcajada sincera de un niño.

Frente a la risa como degradación de valores, Stern define el llanto como la respuesta ante la pérdida de estos. De nuevo, el llanto no responde únicamente a la pérdida de valores sino también a la amenaza de una posible pérdida. El llanto se da, únicamente, cuando los valores amenazados o perdidos son positivamente apreciados. Este, según Alfred Stern, es el caso del llanto que se produce cuando alguien fallece. Al fallecer, lo que se pone en entredicho son los valores que tanto la persona fallecida como el concepto de la vida misma, representan. Según Stern, ante la mayor pérdida de valores imaginable, la respuesta del ser humano sería llorar.

Aunque esta respuesta puede resultar satisfactoria en un primer momento, constreñir un fenómeno emotivo de esta envergadura bajo estructuras éticas es resultado de un profundo reduccionismo del llanto. Stern cae, de nuevo, en el error de identificar al llanto con las lágrimas. El llanto es el fenómeno de la agonía misma, del dolor más profundo, pero también de la pena más nimia. El llanto, por su complejidad ontológica, no puede ser reducido a las lágrimas. Al hacerlo, dejaríamos fuera multitud de expresiones que son fruto de esta emotividad tan humana. El nudo en la garganta de una madre al ver graduarse a sus hijos, el llanto yermo de aquel que tiene una pena tan grande que las lágrimas le parecen vacuas. Expresiones de un llanto sin lágrimas que poco tienen que ver con la pérdida de valores. Especialmente el llanto de aquel que asiste al fallecimiento de otro ser humano es el menos relacionado con la moralidad. No hay valor más importante que la vida misma, ni siquiera aquellos valores que la vida representa. Stern defiende que lloramos ante la amenaza de ciertos valores o la imposibilidad de realizarlos, la pérdida de estos. Y yo le respondo que cuando murió mi perro no lloré porque su vida representara unos ciertos valores estéticos, intelectuales o sociales. Lloré porque era mi perro y lo había perdido. Lloré porque sentí que el pecho se me abría y el llanto me invadía. Lloré por pena e impotencia pero no por moralidad. Mi llanto dejó ver una

parte de mí que se sentía ligada a esa otra vida que ahora había desaparecido, no ninguna amenaza o carencia ética.

En lo que respecta a esta concepción ético-política del llanto tengo una única cosa más que añadir: la risa y el llanto, en tanto que hecho fenomenológicos no se presentan del mismo modo ante todos los individuos. Es absurdo afirmar que hay un motivo único por el que estos aparecen, que su función es universalizable de este modo. La risa y el llanto nos ofrecen una oportunidad -de autoconocimiento, de expresión, de desahogo- pero no están, en ningún caso, a nuestro servicio.

5. RESULTADOS

Como se ha visto hasta ahora, la risa y el llanto pueden verse motivadas por una pluralidad casi imposible de cuantificar de causas. Dejando atrás la instrumentalización ético-política de Stern de estos fenómenos y saliendo de nuevo al encuentro con La risa y el llanto, de Plessner, me veo en la obligación de matizar una de las citadas características de la risa y el llanto. Estos, como se ha expuesto con anterioridad, surgen como respuesta emocional que puede verse incitada por diversos factores externos. Aun así, no son fenómenos pasivos ni mucho menos. La risa y el llanto dirigen la situación en la que tienen lugar, cambian las reglas del juego y aparecen como una interrupción en el paso normal de la vida. No pueden ser controladas por el individuo, por mucho que este se esfuerce en fingirlas, motivarlas o engañar al propio cuerpo para hacer que aparezcan. La risa y el llanto se escapan del control humano, huyen de las restricciones morales, sociales y políticas y unen a ricos y pobres, hombres y mujeres - y a quienes no se identifiquen como ninguno de los dos-, adultos y niños… en tanto que seres humanos capaces de sentir semejante expresión de sensibilidad. Esta característica de la risa y el llanto como fenómenos que igualan a los seres humanos sea cual sea su condición despierta una pregunta fundamental en torno a su naturaleza: ¿por qué los animales no experimentan ni la risa ni el llanto?

Para responder a esta pregunta hay que hacer referencia a una de las más valiosas cualidades de estos dos fenómenos. La risa y el llanto son la mayor expresión de la naturaleza humana, en tanto que establecen

una relación en el espíritu mismo, entre el cuerpo y el alma[217]. Muestran la mutua implicación de las dimensiones corporales y espirituales de la persona. Esta idea que he venido repitiendo a lo largo de todo el trabajo acerca de cómo la risa y el llanto nos permiten atisbar las dimensiones más íntimas de nuestro espíritu no es más que la consecuencia de admitir que la risa y el llanto ejercen de bisagra entre lo corporal y lo espiritual, y al irrumpir en nuestras vidas nos permiten otear esta relación espiritual.

Para concluir con el desarrollo del objetivo de este trabajo, señalaré la existencia de otra dimensión en las funciones de la risa y el llanto. El "saber del corazón" que nos plantea María Zambrano es un saber que no atiende a la razón, sino que posee una lógica propia: la lógica del corazón. Este conocimiento no es pasivo, no permanece a la espera de que el ser humano lo descubra y se apodere de él. En cambio, sale al encuentro con el individuo en la historia. Para que este encuentro entre la persona y el conocimiento tenga lugar, es necesario recurrir al no-ser, al no-lugar, al vacío existencial al que la actividad filosófica nos arroja -ese vacío que los artistas y pensadores barrocos tanto se empeñaron en llenar-. El saber se muestra como una luz en la oscuridad más infinita que posee el alma, en el vacío más profundo y aterrador. Se muestra como conocimiento del mundo y autoconocimiento del yo para aquel que se atreve a realizar un trabajo filosófico de carácter introspectivo. La verdad de Zambrano no escapa de cuestiones éticas, quién la conoce se ve impelido a responder ante ella. Responder a la verdad es responder a uno mismo, en tanto que al atender a su reclamo obtenemos conocimiento del mundo y de nuestra misma esencia simultáneamente. Esta verdad es una verdad existencial, que irrumpe en el centro mismo del vacío y nos obliga a actuar conforme a ella y a buscar esa soledad intencionada que nos permita acercarnos al conocimiento.

En conclusión, al entender la risa y el llanto como estos fenómenos emocionales que interrumpen la vida misma para mostrarnos lo que sin su aparición permanecería inteligible se nos abre una nueva posibilidad

[217] Plessner, H. (2007). La risa y el llanto: Investigación sobre los límites del comportamiento humano. Trotta

en torno a la forma de acceder al conocimiento existencial planteado por Zambrano. Aunque multitud de filósofos y ascetas se han sacrificado en la búsqueda de la verdad atendiendo a sus necesidades intelectuales en la más íntima soledad, recurriendo a ella como única forma de llevar a cabo la actividad filosófica, yo quiero defender una actividad intelectual que es común, compartida. Una investigación filosófica que en lugar de invitar al aislamiento llame a la colectividad. Un saber que surja de la risa y el llanto, de ese vacío ontológico que nos muestran cuando aparece. Un conocimiento al que nos acerquemos por medio de la introspección, sí, pero con la mediación de estos dos fenómenos que dominan y dirigen toda situación en la que hacen acto de presencia. Un saber que salga a la luz en los momentos de más elevado gozo, donde la risa nos inunda y nos domina y nos cambia y nos hace florecer. Un saber que se nos muestre mientras permanecemos de rodillas, envueltas en el dolor más desgarrador. Una verdad que implique que me conozca a mí misma para conocer el mundo, su esencia, sus formas y sus verdades.

Frente al aislamiento forzoso como espacio único para la filosofía, propongo hacer de la búsqueda de la “verdad del corazón" de María Zambrano, una de las dos funciones primeras de la risa y el llanto. Propongo abandonar la soledad y abandonarnos a los abrazos, a las carcajadas, a los llantos, a la alegría y a la pena. Propongo una filosofía sin encorsetar, que mire desafiante el rostro de aquellos que desprecian lo emocional, que rechazan aquella verdad que surge de la unión de lo más íntimo de nuestro espíritu. Lanzo con este texto una llamada a la filosofía más sentimental, a humedecer de lágrimas nuestros textos y hacer aún más humano nuestro entendimiento. Una filosofía que se encuentre con la verdad en la tensión espiritual que provocan la risa y el llanto, en la incertidumbre que genera vislumbrar la verdad sobre uno mismo y saber que ahí, en algo tan voluble y a la vez tan poderoso como la risa y el llanto, reside el punto de encuentro del cuerpo y el alma.

6. CONCLUSIONES

La pregunta ya no es ¿qué hacen la risa y el llanto? sino ¿qué no hacen? ¿hay algo que no abarquen? Estos fenómenos poseen ahora, a la vista de esta descripción de ellos y de sus consecuencias, dos funciones: una que unifica y posibilita la relación entre el alma y el cuerpo, y otra onto-epistemológica que permite acceder a la verdad en esa pequeña grieta que la risa y el llanto crean en nuestro espíritu.

Estos dos fenómenos, que suceden en el centro mismo de la persona y crean en ella una fisura tan luminosa como lo es una ventana que se abre y nos ofrece unas maravillosas vistas al sol de media tarde reflejando en las aguas en calma del Mediterráneo. Risa y llanto, que son luz donde antes solo había tiniebla, que son farol para la introspección, que permiten la observación de los rincones más desconocidos de nuestro ser, nos muestran ahora su función casi como un regalo: la risa y el llanto nos permiten atisbarnos a nosotros mismos como nunca antes lo habíamos hecho.

Y en este reconocerse y auto-conocerse entre carcajadas y lágrimas, en el centro mismo de nuestra individualidad y en los márgenes de la colectividad, en las expresiones de emotividad más puramente humanas, la risa y el llanto tienen también una función fundamental para el acceso al conocimiento: al ofrecer una vía de acceso a la introspección, nos obsequian también un nuevo camino al saber del corazón. Al saber espiritual y emocional. La risa y el llanto nos hacen más humanas… y, si se lo permitimos, nos harán también más sabias.

7. AGRADECIMIENTOS/APOYOS

En primer lugar, quiero expresar mi agradecimiento a la Universidad Córdoba, por organizar el Proyecto Logos, I Congreso Internacional de pensamiento, cultura y sociedad, que para mí ha supuesto una gran oportunidad para dejar atrás el miedo y presentar mi primera comunicación.

Gracias también a María del Carmen Lara, por tu excepcional labor como docente y por inspirarme a continuar en este camino -por el que

a veces transitamos más a oscuras de lo que nos gustaría- que es la Filosofía. Aprender de usted es un privilegio.

Permítanme, lectores, que me tome la licencia de darles las gracias a ustedes también. Por su tiempo y por leerme. Se reconoce en muy pocas ocasiones la labor del lector y la lectora, pero ¿qué sería de la palabra escrita si nadie la leyera?

Gracias por regalarme mi primera pluma, yayo.

8. REFERENCIAS

González, G. (2009). Prolegómenos para una fenomenología del llanto. Scielo.org. https://bit.ly/3N12Rob

Hernández, M. (2017). *Poesía esencial* (1.a ed.). Alianza Editorial

Llull, R. (2016). *Blanquerna*. Edicions Universitat de Barcelona.

Picasso P. (1937) Femme en pleurs [óleo sobre lienzo]. Tate Britain, Londres https://bit.ly/3KZtb0s

Plessner, H. (2007). *La risa y el llanto: Investigación sobre los límites del comportamiento humano.* Trotta

Saez Tajafuerce B. (2019) Verdad y saber en Zambrano. Hacia una onto-ético-epistemología. *Aurora, papeles del seminario María Zambrano.* Universidad de Barcelona

Stern, A. (1965). La risa, el llanto y la filosofía. *Diálogos.* Universidad de Puerto Rico

Zambrano, M. (2011). *Claros del bosque*. Cátedra

CLAVES PARA UNA REORIENTACIÓN ONTOLÓGICA DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN LA OBRA DE THEODOR W. ADORNO

CHAXIRAXI ESCUELA CRUZ
Universidad de La Laguna

1. INTRODUCCIÓN

"Desde la Antigüedad, quien habla de la *prima philosophia* se presenta con aires de superioridad como alguien que todo lo lleva en el saco y todo lo sabe" (Adorno, 2012, p. 24) Ya en sus primeras obras, Adorno se muestra crítico ante la *prima philosophia* que entiende como la aspiración inherente a toda teoría cuando trata de alcanzar una sistematización de lo conocido reduciéndolo a un principio originario desde el que pretende explicar la totalidad de lo real. Entiende como "pecado original" de la *prima philosophia* la "identidad del espíritu consigo mismo, posteriormente unidad sintética de la apercepción es proyectada sobre la cosa mediante el mero procedimiento" (p. 17). Desde esta posición es posible comprender su oposición a la praxis dominante en la historia de la filosofía a reducir cualquier teoría a un único principio que siempre, asegura, tiene pretensiones totales. Esta misma idea la aplica al concepto de materialismo. El materialismo no es una tesis ontológica en la filosofía de Adorno, ni tampoco la representación de un método con indicaciones sobre el conocimiento o la realidad. No hay un índice de sus categorías fundamentales ni un catálogo de problemas a los que se dirige. Por el contrario, en la dialéctica adorniana el materialismo se transforma en objeto mismo de reflexión filosófica. Por eso, propondrá una revisión de sus conceptos a la luz de su referencialidad histórica concreta, con el fin de liberarla de cualquier fórmula dogmática.

En esta revisión resulta imprescindible acercarse a estos primeros ensayos que escribe durante las décadas de los veinte y treinta, pues en

ellos comienzan a dibujarse los contornos de su forma específica de comprender la filosofía materialista. En sus tempranas reflexiones sobre Kierkegaard, Husserl o Benjamin, Adorno articula un concepto de materialismo que toma como referencia la crisis del proyecto moderno de totalidad y sentido. Como es sabido, esto significa para él renunciar a la aspiración con la que antes partían los proyectos filosóficos de captar la totalidad de lo real a través de las categorías del pensamiento, pues la realidad ya no se presenta ante el intérprete como un plexo lleno de sentido, sino como un texto a descifrar incompleto y fragmentario.

Poner de manifiesto la apariencia de los fenómenos históricos y sociales que adoptan la forma de segunda naturaleza y descifrar su parálisis son algunas de las tareas que Adorno asigne a la interpretación materialista que desarrolla a partir del concepto "historia natural" o *Naturgeschichte*. Se trata, como veremos, de un concepto que juega un papel fundamental en los primeros ensayos del teórico, pues se convierte en una "contribución programática" desde la que ganar perspectivas para comprender el desarrollo de su comprensión negativa y materialista de la filosofía, y también en el canon de la interpretación histórico-filosófica que pondrá el acento en la relación entre historia y naturaleza a partir de las nociones de "transitoriedad" y "alegoría".

2. MARCO TEÓRICO

En 1932 Adorno pronuncia la conferencia «La idea de historia natural» en el Congreso de la Sociedad Kantiana que se celebraba ese año en la ciudad de Frankfurt. Como sucedería con su lección inaugural sobre *La actualidad de la filosofía* la conferencia no verá la luz hasta la publicación de sus obras completas en la década de los setenta. El punto de partida del texto es la separación que aparece tradicionalmente en la filosofía de la historia entre el ser natural y el ser histórico, es decir, entre naturaleza entendida como "ser dado de antemano" y la historia como "esfera de la creación, de lo nuevo, de los cambios". Adorno se refiere con ello a la comprensión mítica y ontológica de lo natural como orden de principios generales, que "ha estado ahí desde siempre, que sustenta a la historia humana y aparece en ella como ser dado de

antemano" (2010, p. 315). A ello se opone la idea de lo histórico como el ámbito del cambio,

> esa forma de comportamiento transmitida de unos a otros que se caracteriza sobre todo por el hecho de que en ella aparece lo cualitativamente nuevo, por ser un movimiento que no se despliega en la pura identidad, en la pura reproducción de lo que siempre estuvo ya ahí, sino que es un movimiento en el que se presenta lo nuevo y que adquiere su verdadero carácter a través de lo que en él aparece como nuevo (p. 316).

El propósito de la conferencia es presentar como alternativa una superación de esta antítesis, conduciendo naturaleza e historia a un punto en el que queden superadas en su pura contraposición. Considera que la separación incluye un momento de verdad al dar cuenta de la degradación que se da en ambas cuando los procesos sociales, históricamente producidos, se presentan como inevitables. Sin embargo, denuncia que esta separación deviene falsa cuando justifica el ocultamiento del carácter natural de lo histórico. Continuará con esta idea en *Dialéctica negativa*, cuando apunta hacia el carácter verdadero y falso de la antítesis tradicional entre naturaleza e historia: "verdadera en la medida en que expresa lo que le ha ocurrido al momento natural; falsa en la medida en que repite de manera apologética el ocultamiento de sí misma que la naturaleza de la historia opera gracias a su reconstrucción conceptual" (2005, p. 329). La idea de *Naturgeschichte* exige un cambio de perspectiva en la metodología de la filosofía de la historia, y una relación distinta entre ontología e historia. Adorno busca una reorientación del trabajo en ambas esferas, pues se propone plantear una alternativa tanto a la separación idealista como a la llevada a cabo por ontologías como la heideggeriana. Para ello esboza un proceso de "historización de lo ontológico" en el que se renuncie a la concepción del ser natural como repetición mítica y se evidencien los peligros que se ocultan en la ontologización de la historia. Esto significa re-transformar la historia concreta en naturaleza dialéctica, pues el ser histórico se convierte en natural donde más histórico pretende mostrarse, y lo natural se transforma en histórico cuando más persiste en sí mismo como esfera mítica. El problema al que apunta esta idea es el de la *interpretación* de lo que en apariencia se presenta como permanente y eterno para revocar su carácter mítico, y mostrarlo como históricamente devenido. Aquí aparece,

por vez primera, la función crítica que ejerce la idea de *Naturgeschichte* en su pensamiento materialista. Pues, por un lado, esta idea le sirve en su renuncia a la definición mítica de la naturaleza como ámbito de la necesidad; por otro, le ayuda a pensar las causas que han determinado la comprensión de la historia como proceso irreversible o, en otras palabras, como "segunda naturaleza". Por eso, presentará la mediación entre naturaleza e historia como modelo que orienta el comportamiento interpretativo en la filosofía. Esto explica la importancia que él mismo atribuye a las ideas aportadas en su conferencia, pues las entiende como una "contribución programática" a ciertos elementos de la dialéctica materialista.

3. OBJETIVOS

Adorno comienza su conferencia presentándola como "un esfuerzo por retomar y proseguir la llamada discusión frankfurtiana" (2010, p. 315). El carácter críptico de esta expresión no permite esclarecer el significado de la "discusión frankfurtiana", de ahí que no hayan faltado interpretaciones al respecto. Quizás la más notable sea la de Mörchen (1981), quien en su monográfico sobre Heidegger y Adorno, asegura que esta idea se refiere a la polémica abierta tras la conferencia que Heidegger pronuncia en enero 1929 sobre el concepto de tiempo. También Wiggershaus (1986) han visto en el texto una respuesta a otra conferencia de Heidegger, esta vez sobre antropología filosófica y metafísica del *Dasein.* Lo cierto es que, además de las referencias directas a estas conferencias, también Adorno contribuye con su texto a las discusiones sobre historicismo y ontología que se desarrollaban en los años treinta en el seno de la Universidad de Frankfurt y en los que participaban autores como Horkheimer, Tillich, Pollock, Mannheim o Riezler. Lo que tenían en común era el análisis del papel que representaban las ontologías de la historia, entre las que destacaba la heideggeriana, tras el derrumbe del sistema kantiano. Estas ontologías se caracterizaban por buscar una superación de

> la posición subjetivista en filosofía, sustituir una filosofía que trata de disolver todas las determinaciones del ser en determinaciones del pensamiento, que cree poder fundar toda objetividad en determinadas

> estructuras fundamentales de la subjetividad, por un planteamiento que permita acceder a un ser diferente, esencialmente diferente, a una región del ser transubjetiva, óntica (2010, p. 316)

En el caso de la ontología heideggeriana, Adorno reconoce el intento de corrección de la dualidad historia/naturaleza pues, a diferencia de la fenomenología de Scheler, en Heidegger el ser es histórico y la historia convierte en una estructura ontológica fundamental. Sin embargo, el problema surge al atender a aquello a lo que remite esta historicidad, pues Adorno cree que la historia queda transfigurada en un concepto ontológico cerrado, un "concepto ahistórico de historia", en el que Adorno cree encontrar un momento de afinidad "entre el pensamiento ontológico y el naturalista, del cual se distancia tan afanosamente aquel a través de su distanciamiento respecto de lo óntico" (2019, p. 256). Valora, pues, el esfuerzo de Heidegger por alejarse de la amenaza que representa el historicismo como fenomenología ontológica. Pero al plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser desde el esquema idealista de separación entre el sujeto y objeto, la historia corre el riesgo de ser des- historizada. Y, si bien reconoce la existencia del fenómeno de lo histórico, éste queda frustrado al darle una determinación ontológica.

> Mediante la transposición de la historia al existenciario de la historicidad que se le extrae el aguijón de lo histórico, la pretensión de toda *prima philosophia* de una doctrina de las invariantes se extiende a lo que varía: la historicidad inmoviliza a la historia en lo no-histórico, sin preocuparse por las condiciones históricas a las cuales están sujetas la configuración interna y la constelación de sujeto y objeto" (2017, p. 451)

Adorno interpreta la historicidad heideggeriana como un ejercicio de des-historización de la historia. Por eso, aunque Heidegger pretenda superar la oposición idealista ente naturaleza e historia, no logra culminar esta superación al ontologizar lo histórico. "El problema de la contingencia histórica no se puede abordar adecuadamente desde la categoría de historicidad" (2010, p. 320). Como el idealismo, que acaba por disolver lo real en la conciencia, también Heidegger hace lo propio con el Ser, ya que tanto éste como la absoluta objetividad, no es nada más que la subjetividad escondida en sí misma. Si bien la atención al momento del «aparecer» suponía para Adorno un correctivo contra el

idealismo, que lo reducía al pensamiento, lo cierto es que al hacerlo también olvida la necesaria mediación subjetiva:

> Las doctrinas que se evaden despreocupadamente del sujeto al cosmos son, junto con toda la filosofía del ser, más fácilmente conciliables con la endurecida constitución del mundo y las oportunidades de éxito que éste ofrece que la más mínima porción de autorreflexión del sujeto sobre sí y su cautividad real" (2005, p. 74)

Se evade del momento de síntesis necesario para el conocimiento, omite el impulso subjetivo y el momento de facticidad sobre el que opera la síntesis, con lo que también elimina los medios conceptuales y reflexivos para enfrentarse a la tradición filosófica. Por eso, lo que promete la filosofía heideggeriana, más allá del enfoque idealista, sigue siendo en su seno idealista, pues una historia reducida a estructura ontológica fundamental del ser supone

> que la historia sea mutación en cuanto que es inmutable y, de esa manera, imita a la religión natural desprovista de toda perspectiva, en la que asimismo el eterno cambio (…) se repite constantemente y, a través de ello, se congela como invariante. Justamente a través de esta sobretensión ontológica del concepto de historia que está localizada en el propio ser, es en realidad escamoteado el concepto de historia" (2019, p. 256)

Si el mérito del planteamiento ontológico había consistido en elaborar el entrelazamiento entre naturaleza e historia, Adorno cree necesario "purificar este proyecto de la idea de totalidad abarcadora y criticar, desde la realidad, la separación de posibilidad y realidad" (2010, p.323), Volver a formular el concepto de historia significa mostrar sus continuas irregularidades. Pues, frente a la historicidad heideggeriana, la interpretación materialista de la relación naturaleza-historia se basa en la recuperación del momento de temporalidad. "La historicidad abstraída del Dasein histórico pasa de largo ante la espina que carga con la culpa real también por la antítesis entre naturaleza e historia, que tampoco debería ser ontologizada" (2019, p. 257). Por eso, con la idea de una historia natural Adorno quiere indicar el momento en el que historia y naturaleza aparecen como opuestos dialécticos dirigidos a su mutua desmitificación, con el fin de la hipóstasis filosófica del ser y la historia en sentido ontológico.

> Si la cuestión de la relación entre naturaleza e historia ha de plantearse con seriedad, sólo tendrá visos de solución si se logra comprender el ser histórico en su extrema determinación histórica, allí donde es totalmente histórico, como un ser natural, o si se logra comprender la naturaleza, donde parece aferrarse más profundamente a sí misma como un ser histórico" (2010, 323).

De su crítica a la ontología heideggeriana, Adorno concluye la necesidad de transformar la historia concreta en naturaleza dialéctica, esto es, de abordar una concepción histórica de la naturaleza. Para ello entiende el concepto de transitoriedad como espacio desde el que poder pensar naturaleza e historia y presenta los trabajos de Lukács y de Benjamin como antecedentes directos de la problemática.

4. METODOLOGÍA

Adorno se acerca al concepto de "segunda naturaleza" que Lukács expone en su *Teoría de la novela* como la clave para leer la historia como naturaleza. Si bien encontraba "extremadamente problemática" la construcción estética que el pensador húngaro exponía en esta obra lo cierto es que valoraba su importancia "como uno de los primeros esbozos de una filosofía de la historia orientada objetivamente, en lugar de ser una metodología filosófico-histórica meramente subjetiva" (2019, p. 252)

Lukács había definido el propósito de su obra como el intento de aplicar los resultados de la filosofía hegeliana a ciertos problemas estéticos presentes en la literatura, resultados entre los que destaca la historización de las categorías estéticas. Analiza las diferencias que encuentra entre la epopeya y la novela como formas de la literatura épica, valiéndose del concepto hegeliano de "totalidad". Si bien en la estructura de la epopeya ve un ejemplo de la totalidad armónica que se da en el mundo clásico entre lo exterior y la interioridad del individuo, la forma de la novela refleja la desintegración de la totalidad que tiene lugar en el mundo moderno. Cuando el sujeto pierde la capacidad de intervenir en las relaciones y actividades que conforman la vida social bajo las coordinadas capitalistas, el mundo histórico se le acaba por presentar extraño, como un mundo de convenciones. Lo histórico petrificado le acontece como natural.

Adorno se refiere a Teoría de la novela como una interesante aportación para la filosofía de la historia. Encuentra en sus categorías el intento de poner al descubierto la "metamorfosis de lo histórico en naturaleza", por su descripción del fenómeno de la desintegración social y cultural que convierte a los objetos históricos en signos paralizados imposibles de ser comprendidos por los individuos. Tomará de Lukács la noción de "segunda naturaleza", pues la entiende como clave para dar cuenta de la dimensión histórica propia de todo lo que aparece como natural:

> En su *Teoría de la novela*, Lukács ha empleado un concepto que lleva a dicha concepción, el concepto de segunda naturaleza. El marco del concepto de 'segunda naturaleza' es el siguiente: Lukács tiene una idea histórico-filosófica general de un mundo lleno y un mundo vacío de sentido (mundo inmediato y mundo enajenado, mundo de la mercancía), e intenta describir ese mundo enajenado. A ese mundo, en tanto que mundo de cosas creadas por y perdidas para los hombres, lo llama mundo de la convención (2010, p. 324)

La distinción lukácsiana entre mundo pleno de sentido y mundo de la convención será destacada por Adorno pues expresa el deseo *histórico-natural* de disolver la apariencia mítica de la realidad como ahistórica. La segunda naturaleza acaba presentar la totalidad de lo que ha sido "completamente devorado por el mecanismo social y racional", incapaz de mostrarse como algo diferente a lo "simplemente existente y absolutamente dado" (2019, p. 252)

Y es que, con la idea de *Naturgeschichte* no sólo pretende poner de manifiesto el momento de mediación como correctivo dialéctico a la separación tradicional entre el ser histórico y el ser natural. Sino que, además, describe con ella la forma cosificada de la realidad histórica cuando se presenta como naturaleza. Y, por eso, ve en las categorías de la filosofía temprana de Lukács el intento de poner al descubierto la metamorfosis de lo histórico, en cuanto lo que ya ha sido, en naturaleza.Esto significa poner de manifiesto el carácter procesual y devenido de lo que se presenta como eterno. La idea de historia natural pretende poner al descubierto las causas por las que se atribuye a lo histórico el carácter de pseudonaturalidad. Pero Adorno se distancia de Lukács al creer este había quedado preso en una concepción metafísica de la historia como un todo estructural. Frente a él, ve urgente la disolución de

la apariencia de segunda naturaleza a través de la dinamización de lo histórico. "Historia natural no es una síntesis de métodos naturalistas e históricos", insiste de nuevo, "sino un cambio de perspectiva" (2010, p. 325) *Teoría de la novela* había planteado el movimiento de la historia hacia una totalidad cerrada, pues veía en la unidad perdida la causa de la situación de desamparo. Con ello, Lukács acaba por sustituir la mitología de la "segunda naturaleza" por la de totalidad histórica. Por eso, Adorno recurre a la filosofía de Benjamin y a su visión de una historia que ofrece categorías distintas que convierten el problema de la historia natural en un objeto de interpretación filosófica. Pues mientras que Lukács solo puede plantear el problema de la historia en un "horizonte escatológico", Adorno observa "el giro decisivo" que ha representado Benjamin al "haber sacado la resurrección de la lejanía infinita y haberla traído a la infinita cercanía, convirtiéndola en objeto de la interpretación filosófica" (2010, p. 326).

5. RESULTADOS

Como es sabido, Benjamin ve frustrado su intento de habilitarse como docente de la facultad de Filosofía de la Universidad de Frankfurt cuando presenta su investigación sobre el *Origen del drama barroco alemán*. Pese al esfuerzo académico frustrado, lo cierto es que la lectura del *Trauerspiel* ejercerá una influencia decisiva sobre la formulación temprana de las tesis materialistas de Adorno. No solo su trabajo de habilitación sobre Kierkegaard o su primera conferencia sobre la *La actualidad de la Filosofía* se encuentran influenciados por el peculiar método epistemológico que Benjamin había esbozado en el prólogo del libro. También la obra de Benjamin es el tema al que Adorno dedica su primer seminario como como *Privatdozent* en el semestre de verano de 1932. En todos ellos se evidencia la voluntad de Adorno de rescatar el contenido histórico y filosófico del *Trauerspiel* como "imagen abreviada del mundo". Y este contenido se convertirá en su modelo de interpretación filosófica concretado en una teoría materialista de la experiencia. Adorno apuntaba que "la filosofía de Benjamin estaba dominada por la tensión entre la doctrina de la irrealidad de la desesperación y la del destino en cuanto recaída en la naturaleza, la de la mítica

culpabilidad de lo viviente" (2010b, p. 162). Por eso, su lectura de Benjamin también le permite corregir el exceso de idealismo que había diagnosticado en las tesis de *Teoría de la novela* pues, como ha señalado, se trata de disolver la concepción del ser natural como *horror* mítico, como ámbito de invariabilidad y de repetición. Por eso, finalmente, escribe Adorno: «si Lukács hace que lo histórico, en cuanto ha sido, se vuelva a transformar en naturaleza, con Benjamin se da la otra cara del fenómeno: es la misma naturaleza la que se presenta como naturaleza transitoria, como historia» (2010a, 326).

Benjamin detecta la presencia de un concepto temporalidad que caracteriza a los dramas barrocos como dramas de la inmanencia. Por eso, el contenido del *Trauerspiel*, escribe, "su verdadero objeto, es la vida histórica tal como se la representaba aquella época" (Benjamin, 2012, p. 265). Para ello, busca recuperar un concepto no empobrecido de alegoría[218] como forma estilística por excelencia del Barroco, que ponga de relieve la importancia de la temporalidad y que se diferencie de la representación simbólica. Encuentra en los dramaturgos barrocos un uso específico de la alegoría que rompe con relación armónica entre forma y contenido y presenta, en su lugar, a la naturaleza y a la historia como tránsito.

> Los planteamientos de la historia natural no son posibles como estructuras generales, sino únicamente como interpretación de la historia concreta. Benjamin parte de que la alegoría no es una relación meramente causal o secundaria. Lo alegórico no es un signo causal para el contenido comprendido en ella, sino que entre la alegoría y lo captado alegóricamente existe una relación objetiva" (2010a, p. 326).

Lo que se expresa en la alegoría es una relación histórica. Por eso, Adorno destacará la idea de transitoriedad que se expresa en la alegoría como lugar donde mejor se expresa la relación dialéctica entre historia y naturaleza. Bajo la mirada alegórica desaparece la imagen de la naturaleza como representación armónica y se convierte en «tránsito eterno», es decir, en histórica y discontinua. La naturaleza porta en sí

[218] Para una introducción a la alegoría como concepto clave en estos trabajos, véase: B. Lindner, «Allegorie», en: M. Opitz y E. Wizisla (eds.), Benjamins Begriffe, 2 vols., Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2000.

el momento de lo histórico y, de forma similar, aquello que aparece bajo la forma de segunda naturaleza, ese mundo de las convenciones, se rebela como histórico y transitorio.

6. DISCUSIÓN

Como apunta Buck-Morss, "el objetivo persistente de Adorno era rescatar a Benjamin de lo que consideraba la Escila del materialismo brechtiano y el Caribdis de la teología judaica" (2011, p.339). Adorno incorpora en su programa materialista la noción benjaminiana de alegoría pues ve en ella la posibilidad de dinamizar la segunda naturaleza al comprenderla como *transitoria* y poner de manifiesto los momentos históricos que la determinan. Pero también Adorno descubrirá en el lenguaje alegórico la apertura de un tipo de experiencia filosófica que ahonda en las cifras de la transitoriedad. Se trata de la apertura de un procedimiento micrológico que se aleja del sistema para ser capaz de leer los fenómenos justo en el instante de su desmoronamiento:

> La mirada micrológica de Benjamin, el inconfundible color de su forma de concreción, es la orientación a lo histórico en un sentido distinto a la *philosophia perennis* (…) Las imágenes benjaminianas no están conectadas a la naturaleza como momentos de una ontología que permanece igual a sí misma, sino en nombre de la muerte y de la transitoriedad como la categoría suprema de la existencia natural a la que progresa la especulación de Benjamin (2003, p.555)

La mirada benjaminiana sobre la transitoriedad se convierte para Adorno en el lugar desde el que poder pensar una teoría de la experiencia no reducida, basada en la interpretación históriconatural de los fragmentos en los que se muestra la realidad. Por eso, la idea de *Naturgeschichte* aparece como canon interpretativo y materialista en el que cada escritura cifrada en lo más pequeño se comprende como hilo conductor de significaciones objetivas, una idea en la que Adorno insistirá algunas décadas más tarde cuando confirma el carácter programático de la conferencia en Frankfurt:

> Si ustedes reflexionan sobre lo que les expliqué acerca de la interpretación filosófica, entonces quizá puedan darse cuenta de por qué enfaticé con ello la construcción de la historia natural: porque puede decirse que este entrelazamiento entre naturaleza e historia es el modelo según el

> cual debe guiarse un comportamiento que interpreta. Casi se podría señalar que ese entrelazamiento es el canon para que la filosofía se comporte interpretando sin caer en la arbitrariedad (2019, p. 187).

La historia natural invita a acercase a las figuras enigmáticas de la realidad para transformar la materialidad en alegoría (1992, p. 56) y hacer despertar, en definitiva, lo histórico detenido en naturaleza. Frente a la concepción escatológica de la historia que persistía en las tesis de Lukács, Benjamin permite observar una imagen detenida de lo natural en el momento de su desmoronamiento y también defender las discontinuidades de la facticidad concreta. De esta forma, la mirada alegórica hace desvanecer el mito de la historia como avance y como progreso, pues le opone la del mundo como tránsito eterno.

> Mientras que en el símbolo. En la transfiguración de la caída el rostro transfigurado de la naturaleza se revela fugazmente a la luz de la redención, en la alegoría la *facies hippocratica* de la historia se ofrece a los ojos del observador como paisaje primigenio paralizado. La historia, con todo lo que desde el comienzo tiene de intemporal, de doloroso, de menesteroso, se expresa en un rostro. No, en una calavera" (2010a, p. 327)

La apelación lukácsiana a la totalidad histórica es sustituida en el *Trauerspiel* por la renuncia a cualquier forma de escatología[219] para aceptar la catástrofe natural como inevitable. Por eso, Adorno asume como tarea propiamente materialista el reconocimiento de lo que se ha desmoronado y no ha podido resistir el proceso histórico, con el fin de darle expresión. Aquí encuentra el momento de "afinidad teórica" entre la interpretación filosófica históriconatural y el conocimiento materialista. Ambos presentan como tarea la interpretación de los fragmentos de la realidad para hacer hablar a lo paralizado. Pero también insiste en la presencia de una "afinidad práctica" entre ambos. Con Benjamin, ve en las ruinas no solo las pruebas del desmantelamiento de la concepción escatológica de la historia basada en la idea del *continuum histórico*. Como destacará Adorno, el dolor y el sufrimiento, comprendidos también como formas de desmoronamiento, cuestionan la filosofía de la

[219] Sobre la idea de escatología y su relación con el concepto de «historia natural», véase: T. Schröder, «Eschatologie und Parataxis. Adornos naturgeschichtliches Motiv», Frankfurter Adorno Blätter, IV, op. cit., pp.78-93.

identidad al poner de manifiesto aquello se resiste a ser identificado. Solo su lectura permite servir de contrapunto a la pretensión de unidad sistemática. Por eso, la mirada alegórica es capaz de disolver la aparente pseudonaturalidad de lo históricosocial oponiéndole su transitoriedad., presentando la segunda naturaleza como una primera oprimida en su interior y, por tanto, permitiendo su transformación. Como escribirá años después, la dialéctica negativa y materialista debe insistir en estos objetos endurecidos, para recuperar en ellos esas potencialidades inmanentes que les han sido arrebatadas.

7. REFERENCIAS

Adorno, Th. W. (1992) Seminar vom Sommersemester 1932 über Benjamins Ursprung des deutschen Trauerspiel. Frankfurter Adorno Blätter. Text + Kritik

Adorno, Th, W. (2003). *Notas sobre literatura*. Akal

Adorno, Th, W. (2005). *Dialéctica negativa*. Akal

Adorno, Th, W. (2010a). *La idea de historia natural.* Akal

Adorno, Th, W. (2012). *Metacrítica de la teoría del conocimiento.* Akal

Adorno, Th, W. (2017). *Ontología y dialéctica*. Eterna Cadencia

Adorno, Th, W. (2019). *Sobre la teoría de la historia y de la libertad*. Eterna Cadencia

Benjamin, W. (2012). *El origen del Trauerspiel alemán*. Abada

Buck-Morss, S. (2013) *Origen de la dialéctica negativa*. Eterna Cadencia.

PROPUESTA DE UN FILOSOFÍA OCIOVITAL. COMO EJERCICIO ESPIRITUAL EN TIEMPOS DE PANDEMIA

ANDRÉS FELIPE SANMARTÍN SANMARTÍN
Corporación Universitaria Americana

1. INTRODUCCIÓN

En tiempos de Pandemia se puso a prueba nuestra capacidad intelectual de comprender la realidad y, sobre todo, de "pasar el tiempo", situación que permitió replantear nuestros hábitos y costumbres en virtud de adaptarnos a un cambio que no se esperaba y que ha llegado para prolongarse como condición en nuestras vidas.

Es importante, entonces considerar que este nuevo cambio de paradigma que supuso el redescubrimiento de la dimensión temporal permitió plantear una postura filosófica denominada *"ociovitalismo"*, con la cual se pudo rescatar el ocio como una actividad práctica de creación, la cual durante el tiempo de pandemia permitió apropiarnos de nuestro destino y además favoreció la posibilidad de entender que somos dueños de nosotros mismos y que como no hay fórmulas para vivir ni tampoco poseemos la dirección exacta para dirigir nuestra existencia, sí podemos, por el contrario, cultivar la intención de conducirnos con autonomía, seguridad y libertad hacia lo mejor posible, es decir, hacia el ejercicio del cuidado de sí.

En este sentido, el aprovechamiento del tiempo que pudimos hacer en nuestros hogares supuso el redescubrimiento de actividades de "ocio" en familia y/o de aprovechamiento del tiempo libre, en otras palabras, esta situación permitió asumir una nueva forma de vida que configurada como "un ejercicio espiritual" o como una forma de vida filosófica, permitió que cada persona pudiera examinar su existencia, aprovechar

el día y, sobre todo, procurar alcanzar tranquilidad en medio de una realidad, que por la presencia de la Covid 19 se ha configurado como más caótica y carente de cuidado.

Ahora bien, se debe manifestar que a través del cuidado de sí que aprendimos a practicar en nuestros hogares y alrededor de nuestros vecinos o prójimos, la pandemia misma como fenómeno instauró una alternativa de protección sobre la vida, entendida como una forma de vida ético – estética que engendró la posibilidad de cuidar a los otros y a las cosas en la medida en que se reflejaba el cuidado de sí como condición de responsabilidad; además, se pudo apreciar que de esta forma el cuidado se tradujo en el ejercicio espiritual que hizo posible la construcción virtuosa del Hombre que es capaz de transfigurar su vida y su entorno, favoreciendo con ello que en tiempos de Pandemia se pueda hablar de la necesidad de adoptar el aprovechamiento del tiempo como una filosofía ociovital que ligada a las circunstancias del memento permitió proyectar el principio de responsabilidad como fundamento constitutivo del cuidado.

Por ende, esta propuesta, nació como una preocupación por el Hombre de hoy y a la vez, y se constituyó en una posible solución que encuentra sentido en el ocio, entendido este como una alternativa de superación a las dificultades que todavía enfrentamos y que fueron generadas por la presencia de la Covid-19 a nivel mundial; situación que presenta una alternativa de cuidado y protección a través de la filosofía ociovital, que no es otra cosa que un ejercicio espiritual, el cual permite recordar la importancia de asumir la vida y sus retos con valor, pero especialmente, constituyendo nuestras decisiones con responsabilidad y respeto por nosotros mismos, por los otros y por las cosas.

Atendiendo a lo anterior, se debe advertir que culturalmente no estábamos preparados para afrontar una crisis a nivel mundial que implicara tener que cambiar nuestros hábitos y costumbres de vida, quizá ligados a una forma de trabajo excesivo, de consumo desenfrenado, de afanes e inversiones del tiempo en consideración de su medición, rentabilidad y aprovechamiento pleno en sentido laboral y rentable, por tanto, al ver este panorama y recordando las enseñanzas de los estoicos, se pudo comprender que no es fácil para un ser humano cambiar su forma de

ser, ya que su ser personal constituye una identidad y ésta le sirve para asumir un rol social que debe corresponder o proyectarse en el contacto con los otros. En otras palabras, la construcción de una forma de vida está determinada por nuestro ser interior, por la formación que hemos alcanzado en la vida a través del tiempo y no por los impulsos que nos incitan a estar cambiando nuestra forma de ser para simpatizar con la moda actual.

Sin embargo, la presencia de la Covid-19 y con ella la declaración de la Pandemia y el estado de emergencia que supuso el riesgo de contagio, van más allá de una simple "moda" y se constituyen en riesgos que afectan de forma directa la vida, la salud, el trabajo, la libertad, la movilidad, etc., por ende, no queda otro camino que disponerse a replantear la forma en que se debían desarrollar las actividades cotidianas a través de nuevas estrategias que implicarán la posibilidad de hacer sustentable la existencia en la medida en que la podíamos proteger.

En efecto, la misma forma de innovar y replantear el diario vivir, implicó considerar el tiempo de una forma diferente debido a que con el ahorro de los desplazamientos y la permanencia del sujeto en el hogar, se podía experimentar mejor su vivencia y utilización, por tanto, se ha de manifestar que fue en la medida en que se pudo reflexionar sobre lo valioso que significa el tiempo para nuestras vidas que la misma filosofía *ociovital* se constituyó como un ejercicio espiritual o forma de vida que impactó directamente en las acciones y/o decisiones del ser humano, de ahí que la enseñanza obtenida en estos tiempos de dificultad se constituyó en una construcción interna y externa, útil en cualquier contexto y que permitió conquistar el valor del aprovechamiento del tiempo a fin de poder pensar la propia existencia, hacer novedoso el día, considerar la importancia del otro y su valiosa compañía, y a la vez, poder asumir con responsabilidad la existencia.

2. OBJETIVO

1. Proponer una reflexión filosófica denominada "*ociovitalismo"* que permita comprender la forma en que se

aprovechó el *tiempo de ocio* durante la declaración de Pandemia por la presencia de la Covid-19.

3. METODOLOGÍA

La investigación se desarrolló a través del enfoque metodológico cualitativo, con el cual se vio la necesidad de adelantar un estudio exploratorio debido a la poca información que se logró encontrar sobre el tema del *"ocio"* y la comprensión del *"tiempo de ocio"* durante la Pandemia por la presencia de la Covid -19.

De esta forma, se tuvo la oportunidad de aplicar el método hermenéutico, con el cual se buscó comprender la forma en que se aprovechó el tiempo de Pandemia en virtud de aprovechar el *tiempo de* ocio, con lo cual surgió una propuesta denominada *"ociovitalismo"* que sirvió para reinventar el día a día a través de la modificación de hábitos y costumbres que coadyuvaron a asumir una forma de cuidado como alternativa ética que posibilitó el cuidado de los otros y de las cosas.

Ahora bien, en cuanto al desarrollo del estudio exploratorio, se identificaron algunas propuestas filosóficas de la antigüedad con las que se pudo presentar dos dimensiones del tiempo, entendidas como *cronos* (*tiempo de rentabilidad*) y *kairos* (*tiempo para sí*), y que fueron determinantes a la hora de presentar el *"ociovitalismo"* como una propuesta filosófica que se constituye en un ejercicio espiritual debido a que trae implícito el concepto de *epimeleia heautou* (cuidado de sí). Igualmente, se dejan entrever en dicha propuesta configura los principales hallazgos a través de los aportes teóricos que parten desde Séneca (1964), pasan por la propuesta de cuidado de sí presentada por Foucault (1986) y encuentran una mayor aproximación filosófica en el concepto de ejercicio espiritual propuesta por Hadot (2006).

Finalmente, el ejercicio de discusión permitió evidenciar que fue en la medida en que se pudo reflexionar sobre lo valioso que significa el tiempo para nuestras vidas, que la misma *filosofía ociovital* se constituyó como un ejercicio espiritual o forma de vida en tiempos de pandemia, el cual impactó directamente en las acciones y/o decisiones del ser humano, de ahí que la enseñanza obtenida en estos tiempos de

dificultad se constituyó en una construcción interna y externa de aprovechamiento del tiempo libre como una posibilidad de reinventar el día, considerar la importancia del otro y asumir con responsabilidad la existencia.

4. RESULTADOS

Manifestar el deseo de querer mostrar la importancia del ocio como un valor positivo y necesario en la vida del ser humano es lo que motiva este proyecto, ya que, este elemento nos puede permitir comprender qué es el Hombre y cómo construye su vida.

Imaginemos por un instante una vida sin *ocio*, sin esparcimiento y descanso. ¿Qué clase de vida sería? ¿Es posible una forma de vida así? ¿Qué clase de persona viviría sin ocio y cuál sería su visión de mundo, de relaciones humanas? Ciertamente es posible afirmar que hoy día la presencia de la Pandemia supuso un alto en el camino, por ende, el activismo que era una forma de conducirnos por la vida como una constante que medía nuestro rendimiento laboral respecto a aquello que sabíamos hacer se vio afectado, sin embargo, nuestra condición racional nos ayudó a reflexionar sobre la forma en que olvidarnos fácilmente ocuparnos de nosotros mismos, puesto que ese saber hacer no solo debe obedecer a aquello en lo cual ocupamos la mayor parte de nuestro tiempo, sino también, a aquello en lo cual nos cultivamos aprendiendo un arte o aprovechando el tiempo de ocio como una manera de encontrar diversión, descanso y entretenimiento.

Ahora bien, recordemos que en la cultura griega el saber hacer estaba relacionado con la palabra *sophia*, como nos lo recuerda Hadot (2006) en su libro ¿Qué es la Filosofía Antigua?: "*el verdadero saber es finalmente un saber hacer, y el verdadero saber hacer es un saber hacer el bien"* (p. 30). Desde este punto de vista, se debe afirmar que durante la Pandemia muchas personas invirtieron el tiempo en hacer el bien para sí mismos y para los otros a través del ejercicio del cuidado, es decir, asumieron una forma de vida *ociovital* ya que practicaron la *sophia* y, en este orden de ideas, cabe añadir que el desempeño de las funciones meramente productivas se extendió al campo personal, por ende, fue así

como se comprendió la necesidad de aprovechar el tiempo a través de actividades de descanso, meditación, diálogo, examen de conciencia y, sobre todo, por medio del cultivo de una relación armónica y constante entablada consigo mismo.

Una de las condiciones óptimas que nos permite garantizar un excelente cuidado de sí (ética), de los otros (política) y de las cosas (ciencia) está relacionada con el tiempo que dedicamos a nosotros mismos, o bien, con el acto de cultivarnos en el *ocio* como una actividad sencilla que permite dinamizar el saber intelectual humano, en virtud de la realización de un bien que busca el beneficio común y que se traduce en estudio, disciplina, alegría, meditación, felicidad, virtud, destreza y/o habilidad para hacer de la vida un puerto seguro de conocimiento, puesto que, quien no tiene algo para compartir u ofrecer es porque lleva una vida vacía y por eso no es capaz de *sacar agua de su propio pozo*: siempre está esperando a que los demás le den, está en procura de recibir.

En este sentido, el tiempo de Pandemia se constituyó en una alternativa de cuidado que favoreció la vivencia del *ocio* como posibilidad reveladora de reinvención, por tanto, al manifestar que nuestra forma de vida se vio afectada por un cambio inesperado, no pasó mucho tiempo en que aprendiéramos a ver una oportunidad de cambio a fin de constituir nuestros hábitos y costumbres en nuevas formas de relacionarnos y de buscar tranquilidad y equilibrio.

Seguidamente, la invitación que se constituía durante la presencia de la Covid-19 se contextualizaba en el concepto de *"cuidado"*, y precisamente, la invitación que se configura a través de una propuesta filosófica *"ociovital"* como ejercicio espiritual, tiene su razón de ser a través del concepto de *"cuidado de sí"*, el cual desde una aproximación a la vivencia del *"ocio"* consiste en aprender a ser moderados respecto al activismo y también respecto del facilismo, por tanto, esta situación de Pandemia que supuso cuidar de nosotros mismos y de los otros, no fue más que una consideración de inversión del *ocio* entendido como un tiempo favorable que nos permitió volver la mirada hacia el interior a fin de hacer de nuestra vida ordinaria una existencia extraordinaria debido al mismo reto que supuso aprehender la resiliencia como salida de la rutina a nueva comprensión de la realidad.

Se trato, entonces de una forma de vida que permitió controlar y cuidar el tiempo, constituyéndose como un deseo de aprovecharlo al máximo haciendo lo debido y lo necesario; no solamente debimos considerar el tiempo *Cronológico* (*que se mide, se divide, se hace rentable, etc.*) sino también, el tiempo *Kairológico* (*que se disfruta, se dedica a sí mismo, se convierte en tiempo de cultivo de sí, etc.*), en efecto, se puede afirmar que fue a través del aprovechamiento de estas dos dimensiones temporales que durante el tiempo de Pandemia logramos aprender a hacer de nuestra vida una estancia agradable a fin de satisfacer las necesidades del día a día sin sacrificar esa condición humana fundamentada en el disfrute de los bienes personales: *juego, descanso, tiempo para sí, tiempo para los otros, etc.*

En este orden de ideas, hablar de *ocio* en tiempo de Pandemia supuso la condición de afirmar que existe un horizonte humano muy natural y necesario para la experiencia y el crecimiento espiritual de cada persona, lo que hizo, entonces, que el aprovechamiento del tiempo se convirtiera para algunos en un valor por medio del cual se puede cultivar la vida como una obra de arte (*alcanzar o gozar de la tranquilidad*); para otros, al contrario, supuso un obstáculo que impidió en todo su sentido el desarrollo de los planes, deseos y/o proyectos, ello debido a la imposibilidad de reinventar el día y la misma limitación de tener que seguir trabajando en un entorno físico – presencial mientras otros lo podían hacer desde su hogar.

Lo cierto es que si bien, muchos gozaban del aprovechamiento del tiempo libre como condición *ociovital* que les permitió llevar el trabajo a casa a fin de constituir el denominado "teletrabajo" como alternativa de sustento en su existencia, por otro lado, se debe asentir que esta propuesta de filosofía *ociovital* no pudo constituirse en alternativa de cuidado para todas las personas, puesto que *la actividad laboriosa o el trabajo de unos, seguía constituyéndose en la posibilidad de "descanso" de otros*.

Sin embargo, se debe asentir que aquellos que no pudieron gozar de este ejercicio *ociovital* reconocen en el *ocio* un valor positivo, ello debido a que la práctica cotidiana de éste hace que el ser humano sea consciente de su importancia como persona y, por ende, puede añorarlo,

desearlo o reflexionar sobre la necesidad de darle lugar en su existencia de forma más constante, o al menos, de un disfrute más profundo.

Sin lugar a duda, es necesario recordar que esta propuesta de *filosofía ociovital* consolida la importancia del *ocio* en la vida del ser humano, entendida esta propuesta como una forma de vida o ejercicio espiritual que implica la contemplación y la acción, la cual se encuentra bien arraigada a la existencia como lo que verdaderamente es – *un saber hacer* – que facilita en el ser humano la posibilidad de proyectar su potencial intelectual a fin de hacerse siempre mejor, renovado, jovial y feliz.

De esta forma, cabe señalar que durante la Pandemia también surgieron momentos de incertidumbre, desesperación, angustia, tristeza y desmotivación, los cuales sirvieron como condiciones límite para reflexionar sobre la forma en que se desarrollaba la existencia y, por ende, coadyuvaron a vislumbrar no solo que no estábamos preparados para afrontar una situación de esta magnitud, sino también que se veía lejos o casi imposible la presencia de un problema que afectara nuestra salud y redujera nuestra expectativa de vida de una forma tan drástica y letal.

En esta situación límite que supuso la declaración de un estado de Pandemia surgió la propuesta de una *filosofía ociovital como ejercicio espiritual* a fin de reevaluar la forma en que debemos proyectar nuestra vida a través del cuidado y, por ende, la manera en que debemos cuidar a los otros y a las cosas como condición vital de supervivencia y crecimiento personal y social.

Aunado a lo anterior, se debe recordar que el tiempo de Pandemia supuso una enseñanza respecto de la forma en que se debe vivir el presente a través de la misma posibilidad de proyectar el potencial intelectual humano, situación que favoreció – *de forma relevante* – superar la mera cotidianidad por medio de las enseñanzas que suponía preguntarnos por la vida y su fragilidad.

En efecto, con el crecimiento de los contagios y con nuestros seres queridos afectados por la presencia de la Covid-19, se sintió en el ambiente no solo la necesidad de tomar en serio el cuidado de sí, sino también, la

obligación de exigir a los otros un criterio ético de cuidado que permitiera garantizar tranquilidad y/o seguridad.

Lo anterior, favoreció una medida extrema de condiciones de seguridad en torno a la protección de la vida como principio fundado en la dignidad, lo cual implicó valorar la propia existencia desde un alejamiento de los otros. En otras palabras, el distanciamiento durante la Pandemia nos enseñó a comprender que, si bien el contacto con los demás es fundamental dentro de una sociedad, cuando se trata de cuidar la vida, se podrán fortalecer las relaciones sociales a través de las denominadas "redes sociales", aspecto en el que la misma humanidad ya venía aprendiendo a constituir cercanía con los otros.

En consecuencia, incluso quienes no sabían dominar las denominadas aplicaciones virtuales (*app*) aprendieron por necesidad vital a hacerlo, puesto que por seguridad, necesidad y sustento vital la mayor parte de relaciones se fundamentó en este tipo de relaciones virtuales.

A renglón seguido, el mismo tiempo de *ocio* favoreció la exploración de medios tecnológicos, herramientas virtuales de aprendizaje y un gran número de aplicaciones que se constituyeron en solución efectiva a nuestros problemas cotidianos de supervivencia. En este sentido, se aprendió a comprender el tiempo y su inversión desde una dimensión virtual que supuso una alternativa de cuidado eficiente, segura y que imponía nuevos retos cada día relacionados con la apertura al cambio y la no resistencia a la dimensión virtual como herramienta de integración social y como una forma de salvar las circunstancias.

Concretamente, la misma virtualidad en tiempos de Pandemia aportó una forma de autonomía que ligada a una pedagogía de cuidado, permitió que cada ser humano pudiera encontrar soluciones eficientes a sus problemas más simples. Sin embargo, es necesario ratificar que la forma de aprehender y/o ejercitarse en el *ocio* no se configuró desde una sola forma o vivencia, todo lo contrario, esta propuesta de *filosofía ociovital* se hizo evidente de múltiples formas, es decir: *como una vivencia personal de reflexión por la vida, como una forma de aprovechar el tiempo, como una posibilidad de aprovechar la vida y el presente, como una condición de valoración de la salud, como una forma*

de vida que posibilitó el cuidado de sí, el cuidado de los otros y de las cosas, como una obligación que al tocar con el valor de la vida enseñó a reflexionar sobre la importancia de vivir con dignidad y responsabilidad, como una alternativa de vivenciar a través del aprovechamiento del tiempo espacios de diversión, de reflexión, de juego, de meditación y de motivación para afrontar el día a día, como una posibilidad de reinventar los hábitos y costumbres a través de una actitud resiliente, como una forma de aprender a conquistar el tiempo desde la realidad física y virtual a fin de salvar las circunstancias y con ellas garantizar la supervivencia, entre otras.

Finalmente, la propuesta de una *filosofía ociovital* como ejercicio espiritual no solo impactó a quienes pudieron aprovechar el tiempo *para sí mismos* incluso desde actividades laborales o de trabajo en casa (teletrabajo), también logró impactar a quienes desde el riesgo que supuso tener que desplazarse hasta las empresas o lugares de trabajo aportaron con su trabajo para muchas personas pudieran sobrevivir, por ende, este impacto se vio reflejado a través de la posibilidad de aprovechar el tiempo cronológico como *condición rentable* para *hacer el bien* a través de un *saber hacer* con el que se pudo valorar la necesidad de ayudar a una causa justa y noble: *la supervivencia de la especie*, por esta razón, quienes trabajaron arduamente en el aprovisionamiento de bienes y servicios durante la Pandemia, también nos enseñaron el valor del sacrificio y del servicio, especialmente, el personal de la salud, para quienes la salvaguarda de la vida constituyó una forma de vida *ociovital* desde el empleo del cuidado de los otros como una forma eficiente de enseñar el cuidado de sí como una condición de compromiso, responsabilidad, dignidad y amor por la existencia.

5. DISCUSIÓN

En virtud de comprender la importancia del *ociovitalismo* como una propuesta filosófica que se contextualizó como una forma de vida durante el decreto de la Pandemia, se hace necesario reconocer que hay una serie de antecedentes históricos que permiten identificar la forma en que surgió el mismo *ocio* como una condición intelectual en Grecia,

de donde deriva su vivencia y, por ende, el insistente reconocimiento de este como un fundamento vital de la existencia humana.

En consecuencia, al tener en cuenta el valor fundamental que implica conocer el pasado y al hacer un breve recorrido por el *ocio*, se debe considerar que de acuerdo al orden establecido en las prácticas cotidianas del hombre antiguo, se encuentra que en Grecia el *ocio* era la actividad por excelencia, una praxis indispensable, por ello, se puede aseverar que conceptualmente éste (*scholé = ocio*) surgió como una actividad primaria, eminente y que seguidamente (*a scholé = no ocio*) surgió como una forma de diferenciar la forma de vida del hombre griego o su actividad primordial (*el privilegio de una casta, de un grupo de hombres libres para dedicarse al cultivo de las artes, al saber hacer, al conocimiento y a la virtud*) de las otras actividades que implicarán esfuerzo físico y que eran propias de la servidumbre (*esclavos*), como, por ejemplo, el cultivo de la tierra.

En este orden de ideas y para esclarecer un poco mejor le génesis del concepto *ocio*, se ha de recordar que Rodríguez (1992) en manifiesta al respecto que:

> El origen de la palabra ocio se remonta a los centros de educación de la antigua Grecia. La palabra griega scholé significaba lugar para el ocio, es decir, para el libre desarrollo individual. En esa palabra encuentran su etimología, únicamente su etimología, pero no ya su mismo contenido creativo, entre otras, la palabra Inglesa school, la Francesa école y la Española escuela. Así, el término ocio nació recogiendo una forma de ser del hombre, que también había existido en sociedades aún más antiguas, que encontraba sentido por sí mismas a sus actividades y le permitían un desenvolvimiento tranquilo de su vida sin ninguna presión de tiempo impuesta por fines externos a la actividad misma. (…) el scholé originario se deriva del griego écho, que viene del verbo tener. De ahí que scholázein signifique tener el tiempo, gobernarlo. Loisir, por ejemplo y en el caso del francés, se origina en el latín licere que significa lo permitido o permisible. (p. 177).

Ahora bien, la forma de vida griega respecto a la importancia del ocio estaba fundamentada básicamente en que el trabajo de unos (*esclavos*) que garantizaban con su esfuerzo el cultivo de otros. Sin embargo, fue posteriormente en Roma que el concepto scholé se tradujo por la palabra *otio*, y esta a su vez, se comprendió inicialmente con la misma importancia que los griegos le habían dado.

Sin embargo, es importante preguntarse: ¿Quién podía sustentar y llevar una vida consagrada al *otio* en Roma? Esta pregunta ayuda a dilucidar uno de los grandes problemas que este concepto causó en la cultura de aquel entonces, puesto que: *solo aquellos que gozaban de riquezas y disponían de tiempo podían dedicarse al cultivo del alma, de su interior.* En efecto, no tardó mucho para que por medio de la aprehensión del *otio* como forma de vida se comenzarán a generar desigualdades más marcadas en relación con el poder y la adquisición de bienes en la Roma del momento.

Fue así, como también al concepto *otio* le surgió su negador, a saber: *el neg-otium*, o bien, *el neg-otia*, esto es, lo que podemos denominar hoy como negocio. En este sentido, el negocio adquirió diferentes connotaciones en comparación con el *a scholé* Griego, ya que si bien este último era reservado a la servidumbre (*esclavos*) sin necesidad de recompensar sus servicios y esfuerzos, este concepto Latino (*el negocio - negotia*) al implicar la realización de cualquier actividad física, inmediatamente suponía una generación de ingresos para el negociador. En consecuencia, el hombre se va a sentir forzado a negar y hasta eliminar su *ocio* (*otio*) para obtener el lucro de todas aquellas actividades que realiza.

Desde este punto de vista, se puede aseverar que cuando el hombre se aleja del *ocio* y comienza a dedicarse al *neg-ocio*, tenemos que la constancia en este último hace surgir un nuevo concepto, a saber: *el trabajo*. El trabajo, entonces, desde su aspecto etimológico, proviene del latín *tripaliare* (*torturar*) y éste de *tripalium*, que era en la antigua Roma una especie de cepo que se usaba para dar castigo o reprender a los criminales, a los que se alejaban de lo moral y de lo legalmente establecido, pero especialmente su uso se asocia con la intención de obligar a trabajar a los esclavos.

En este orden de ideas, y sin alejarnos mucho de nuestro contexto cultural, se ha de recordar que según Quevedo (2000): "*el Diccionario de la Lengua Castellana de 188□, define la palabra trabajo como una penalidad, molestia, aflicción, tormento, duelo, pena, calamidad, fatalidad, sufrimiento, miseria, pobreza o necesidad con que se pasa la vida.*" (p. 7).

En confrontación con lo anteriormente dicho y al mirar nuestra realidad actual, tenemos que el *ocio* es más que la simple negación del trabajo, esto es, la superación de éste y la trascendencia del tiempo; el problema en el que se configura su interpretación permite inferir que debido la falta de profundidad en su correcta aplicación diaria o uso muchas personas se quedan con lo superficial y vago del concepto, es decir, con lo que muchas veces los mismos medios de comunicación nos informan acerca de éste y, debido a ello, lo seguimos comprendiendo de forma amañada.

Especialmente, en tiempos de Pandemia, el *ocio* y la vivencia que deriva de este, supuso el aprovechamiento del tiempo para el cuidado de sí como una forma de aprender a dominar aquello que normalmente no se podía disfrutar. Nótese que no sin razón, el *ocio* era la actividad por excelencia de los antiguos, ya que permitía el pleno desarrollo integral del hombre.

Seguidamente, al permitir dicho desarrollo, entendemos, aquí por actividad no sólo el estado activo, sino también lo pasivo, ya que el ocio por excelencia integra lo uno con lo otro.

Pues bien, con esta unificación se quiere expresar simplemente que la naturaleza nos proporcionó una serie de habilidades tanto para la contemplación de todo lo existente (*lo pasivo, que no deja de ser dinámico por ser un elemento interno*), como para la acción (*lo activo que no se aleja de las ideas y de la meditación*), de forma tal que el *ocio* al integrar estas dos actividades nos permite proyectar todas nuestras facultades con la intención de alcanzar el bien superior: *cultivar nuestra existencia con la intención de que podamos ser mejores cada día*, en otras palabras, aun en tiempos de Pandemia, el ser humano pudo comprender que está capacitado para vivir con intensidad haciendo del *ocio* una

forma de vida digna, agradable y tranquila: *una forma de vida que no suprima nuestra naturaleza, nuestra condición humana, pero sí, que nos ayude a hacer siempre lo mejor posible para que podamos asumir con responsabilidad el gobierno de nuestra vida*.

Es importante reiterar que este cultivo, entonces, durante la Pandemia se constituyó como una forma de vivir según la naturaleza, esto es, como posibilidad de que pudiéramos entregarnos a disfrutar de la existencia tanto desde la admiración como desde la acción, siendo agentes de cuidado: *se trataba de aprovechar el presente y dignificar la vida desde el instante, asumiendo siempre que se debe vivir pensando, gozando y disfrutando el día como si fuera el último*.

Aunado a lo anterior, se debe manifestar que esta es, entonces, la razón por la cual se debe dignificar la existencia en el instante. Recordemos, que el hombre ha procurado ser feliz y transmitir ese gozo transfigurado a los otros, y por ende, ello debe ocurrir a cada instante, no se debe dar tregua para ser dichoso. Seguidamente, en el ejercicio de un cuidado consciente de sí mismo durante la Pandemia, el ser humano debe seguir apeteciendo alcanzar felicidad, situación que se logra buscando satisfacer las necesidades, pero también estando en tranquilidad interior y en paz consigo mismo y con los demás.

Entre tanto, se ha de considerar que mientras muchas personas disfrutaban en casa de un tiempo de trabajo o *teletrabajo*, muchos otros debían seguir trabajando de forma ordinaria a fin de que la misma dinámica social tratara de seguir su curso.

Pues bien, de cara a esa realidad se vuelve a configurar el ideal del negocio como una condición que ligada al trabajo condiciona la posibilidad de que muchas personas durante la Pandemia, en vez de cuidarse, se sacrifiquen por la dinámica de un contexto social que lo requiere, especialmente, cuando se evoca la labor de los médicos y personal de salud, pero también de muchas personas que a través de actividades comerciales debían seguir con el curso de la satisfacción de necesidades en consideración de la misma sustentabilidad humana.

Sin lugar a duda, estos seres humanos transfiguraron el ocio como posibilidad de hacer efectivo el cuidado de los otros, comprendiendo la

importancia de cuidar de sí a fin de dar ejemplo de vida y trascender en el ejercicio de sus acciones, el imperativo de una condición que nos enseñó a pensar en la propia existencia y en la misma fragilidad humana.

Por ende, al hablar de la virtud adquirida en el *ocio* y de la sabiduría que se conquista con este ejercicio, se debe hacer énfasis en la forma en que muchos seres humanos a través de su decisión consciente de salir a sustentar la existencia de muchos otros que se quedaban en casa, elegían u eran condicionados a hacerlo como una obligación laboral que les forzó a ver en el riesgo la misma condición que otrora existía cuando se debía obedecer sin cuestionar el mandato.

Lo cierto de toda esta situación es que no hubiese sido posible haber sobrellevado esta situación de Pandemia sin la labor ardua de muchas personas que se vieron forzadas a continuar su rutina de trabajo a fin de hacer sustentable la existencia, por ende, se ha de advertir que el *ocio* revela también esa condición compleja que hace referencia al aprovechamiento del tiempo que unos pueden hacer debido a que otros se ven imposibilitados a no hacerlo.

Aunado a lo anterior, y aunque el *ociovitalismo* como una filosofía que favorece es el bienestar del ser humano y se constituye como centro de su propia trascendencia, a la vez que implica cultivar con creatividad la forma en que se actúa desde la autonomía, también implica el ejercicio de acciones u actividades que otros desarrollan a fin de que quienes disfrutan o aprovechan el tiempo, puedan realmente hacerlo en consideración del trabajo que otros desarrollan y que la ejecutar se constituye en renuncia de su propio aprovechamiento.

Hay que advertir con lo anterior que aquel que llega por la constancia en la virtud y logra trascender la cotidianidad de su vida, es muy posible que se haya ejercitado en el ocio, de modo que su vida misma, sin más, es lo que podríamos llamar, una vida ociovital. Pero ¿Qué debemos entender por el concepto ociovital?

Finalmente, se debe mencionar que el *ociovitalismo* como ejercicio espiritual que posibilitó durante la Pandemia una forma de ser y de estar, se transfiguró como un estado o una experiencia profunda que pudo

llegar a descubrir el ser humano en el ejercicio libre y espontáneo de sus actividades. En otras palabras, el *ociovitalismo* en tiempo de Pandemia fue concebido como un puerto seguro al cual llegó todo ser humano que fue capaz de consagrarse al cuidado de sí, al cuidado de los otros y al cuidado de las cosas, por tanto, quienes no lograron disfrutar de esta conquista por el cumplimiento irrestricto de sus funciones laborales, no lograron comprender ni el aprovechamiento del tiempo, ni mucho menos la alternativa de cuidarse como una posibilidad de asumir la realidad con plenitud, y por ende, al renunciar a quedarse en casa por sustentar a través de las dinámicas económicas y sociales la sustentabilidad y tranquilidad de otros, se erigen como héroes con los cuales estamos en deuda *ociovital* respecto a que como seres humanos deben lograr llegar a este puerto seguro que les fue arrebatado por la misma imposición de un tiempo *cronológico* que al negarlos como seres humanos, los hizo ver en su sacrifico, el propio olvido de su cuidado como factor fundamental de sus vivencias y crecimiento personal y familiar.

6. CONCLUSIONES

Inicialmente, se ha de concluir que el ser humano que emplea todos sus pensamientos, cuidados y deseos en encontrar dentro de sí la satisfacción de la vida, es aquel que se sabe servir del ocio, ya que por medio éste, ha logrado hacer de sus experiencias elementos vitales y se debe afirmar que su *sophia* le ha permitido ser mejor, alcanzar verdadera tranquilidad y felicidad.

En consecuencia, la posesión de un bien tan preciado como el de cultivar el hábito de entregarse al ocio desde las actividades cotidianas – *especialmente en tiempos de Pandemia* – ha de tenerse en cuenta como una forma de ser que conjuga en el actuar la prudencia, la justicia y la moderación como acciones que favorecen la posibilidad de estar contento consigo mismo y, sobre todo, de esculpir la existencia con el fin de convertirla en una fina expresión de verdad, de belleza y de bien.

El ociovitalismo, entonces, como ejercicio o forma de vida que se logró identificar como aprovechamiento del tiempo en Pandemia ayudó al ser humano a sensibilizarse y humanizarse más como persona; al contemplar todo aquello que acontece, el ser de ocio aprendió a ser más activo

y por ende a llevar en lo más íntimo de su alma el deseo de transformar con creatividad su realidad o entorno cercano, por tanto, a través del cuidado que pudo ejecutar cada persona en su hogar, se pudo deducir una forma de cuidado de los otros y de las cosas que ayudó a considerar nuestro rol como seres sociales y como personas frágiles.

Con lo anteriormente mencionado, es menester concluir que el uso que se le dio al ocio como actividad de cuidado durante la Pandemia, se pudo comprender y emplear como un valor positivo y sobre todo como un estado según el cual cada ser humano pudo aprovechar momentos de contemplación y de acción en virtud de corregirse, transformarse y sensibilizarse respecto del contexto social en el que se encuentra inmerso.

Seguidamente, se ha de concluir que el aprovechamiento del tiempo libre de muchos seres humanos durante la Pandemia estuvo sustantado por los sacrificios activos en el mundo laboral que muchos otros seres humanos tuvieron que sustentar a través de sus profesiones y oficos, razón por la cual, esta forma de vida *ociovital* se constituye en deuda respecto de quienes durante el decreto de la Pandemia sirvieron con altruismo y sustentaron la posibilidad de nuestra existencia por medio de la oferta de bienes y servicios.

En definitiva, se ha de concluir que para aprehender el *ociovitalismo* como ejercicio serio y constante *en la actualidad,* basta ejercitar la creatividad, el pensamiento y las actitudes filosóficas de cuidado, ya que por medio de éstas se pueden generar espacios propicios para el asombro, la reflexión y la indagación; actitudes que deben conducir a soluciones sólidas que permitan asumir una actitud *crítico – filosófica* respecto de la vida y, que a su vez ayuden a aventurarnos y a caminar con armonía por senderos de libertad, de autonomía y autocuidado, con los que se hace posible instaurar en el interior una forma o estilo de vida en donde es posible llegar a *ser* actores y protagonistas del gran espectáculo de la existencia desde el presente, pues, como nos lo menciona Hadot recordando a Goethe, es importante que siempre deseemos ascender o trascender lo cotidiano de la vida, y por ende, esta es una de las principales enseñanzas que nos ha dejado la declaración y vivencia de la Pandemia.

7. REFERENCIAS

Aristóteles. (1993). *La política*. Barcelona: Altaya,

Aristóteles. (1942). *Ética a Eudemo*. Buenos Aires: Espasa – Calpe.

Aristóteles. (1995). *Ética Nicomáquea*. Tr. Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.

Aristóteles. (1991). *La Poética*. Introducción y notas del griego por Angel J. Cappelletti. Caracas: Monte Avila

Foucault, M. (1986). *Historia de la Sexualidad: la inquietud de sí*. Tr. Tomás Segovia. México: Siglo XXI.

Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Tr. Fernando Álvarez. Madrid: La Piqueta, 1994.

Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Tr. Javier Palacio. Madrid España. Ediciones Siruela.

Hadot, P. (2008). *Elogio a Sócrates.* Tr. Ana Millán Risco. Madrid España. Ediciones Paidós Ibérica, S.A.

Hadot, P. (2006). *La Cittadela Interiore*. Tr. Andrea Bori e Monica Natali. Milano Italia. Vita e Pensiero.

Hadot, P. (2010). *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*. Tr. María Cucurella Miquel. Madrid España. Ediciones Siruela.

Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* México. Fondo de Cultura Económica.

Hadot, P. (2007). *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. Tr. Manuel Arranz. Madrid España. Pre-Textos.

Jaeger, W. (1997). *Paideía: los ideales de la cultura griega*. Tr. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. FCE.

Laercio, D. (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Tr. Carlos García Gual. Madrid. Alianza.

Nussbaum, M. C. (2003). *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Tr. Miguel Candel. Barcelona. Paidós.

Platón. (1991). Introducción a Platón: Diálogos. Madrid. Aguilar.

Quevedo, T. (2000). *Elogio al Ocio*. Medellín: UPB.

Rodríguez, G. J. (1992). *Tiempo y Ocio*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Séneca, L. A. (1964). Tratados Filosóficos: Epístolas Morales. Madrid. E.D.A.F.

Séneca, L. A. (1996). *A propósito de Séneca y su obra*. Tr. Noel Olaya Perdomo. Santa Fé de Bogotá: Norma.

¿INTENCIONALIDAD COLECTIVA, O CONDUCTA REGIDA POR PATRONES?

MIGUEL CABRERA MACHADO
Universidad Simón Bolívar, Caracas

1. INTRODUCCIÓN

Las primeras dos décadas del siglo veintiuno han visto el surgimiento de movimientos populistas de todos los signos; de partidos políticos que han fallado en instrumentar los valores y las promesas que los llevaron al poder, cuando no sencillamente traicionaron esos valores; del crecimiento desmesurado de los estados, así como de corporaciones privadas. En ese entorno, no es sorprendente que filósofos, psicólogos y científicos de la mente hallan resucitado el interés en las conductas colectivas. Hay una creciente literatura relativa a temas de colaboración, intencionalidad colectiva, acción grupal, y responsabilidad colectiva, entre otros temas vinculados.

En un sentido amplio, las teorías filosóficas respecto a la acción colectiva se orientan en dos vías. Las primeras, (α), postulan la existencia de entidades tales como la "inteligencia colectiva", la "mentalidad colectiva", las "representaciones colectivas" y la más tradicional "intencionalidad colectiva", que explicarían cómo los distintos grupos humanos son capaces de tomar decisiones y emprender acciones colectivas. Los detalles de las teorías (α) varían, pero tienen en común la asunción de que las acciones colectivas no son reducibles a la mente individual, o a la intención individual. El segundo grupo, (β), plantea que las teorías agrupadas en (α) padecen de una "inflación ontológica", al postular entidades de dudosa existencia, y que los fenómenos que involucran la acción colectiva son mejor explicados mediante la agregación de intenciones y decisiones de los individuos, es decir, son fenómenos

reducibles a la acción de cada individuo y, por consiguiente, sólo pueden ser explicados al nivel de cada mente individualmente considerada.

Nuestro planteamiento es que las teorías del tipo (α) efectivamente son defectuosas debido a que no pueden rebatir el argumento de la "inflación ontológica".

2. OBJETIVOS

- Discutir críticamente el concepto de *intencionalidad colectiva* propuesta por J. Searle.
- Presentar el modelo mental *Inferencias de Patrones de Terminación mediante Conceptualizaciones Situadas*, (Pattern Completion Inferences within Situated Conceptualizations), como explicación alternativa a la intencionalidad colectiva.

3. METODOLOGÍA

Se estudiaron las obras más conocidas de autores que han tratado sobre la intencionalidad colectiva. En particular, John Searle (1994, 1995, 2009), Raimo Tuomela (1984), Margaret Gilbert (2014) y Michael Bratman (1999). También se analizó el modelo de la mente denominado PCIwSC, propuesto por Lawrence Barsalou y colaboradores (Barsalou, 2020, 2016, 2013). Nos apoyamos en los análisis y argumentos de Stephen Turner (2018).

4. RESULTADOS

Las teorías que propugnan la denominada *intencionalidad colectiva* tienen como fuentes principales los planteamientos de Wilfrid Sellars (1956, 1967) y de John Searle (1994, 1995, 2009). El primero propuso un tipo de estado mental denominado *we-intentions*, o "intención en modo nosotros", según el cual el comportamiento intrínsecamente moral estaría caracterizado por un modo de pensamiento comunitario, el cual no sería ego centrado, y que se dirigiría a la búsqueda del bien común. El modo de pensamiento comunitario no estaría conformado

por la simple agregación de los pensamientos individuales. Sin embargo, daría lugar a una especie de pensamiento común, colectivo, en términos de que las intenciones colectivas de los individuos resultarían en comportamientos de tipo c0lectivos.

Por su parte, Searle planteó que "el elemento crucial en la intencionalidad colectiva es un sentido de hacer (querer, creer, etc.) algo juntos. Y la intencionalidad individual que cada persona tiene es derivada de la intencionalidad colectiva que ellos comparten" (1995: p. 24). Se trataría de un fenómeno biológico primitivo, que no podrían ser eliminado o reducido a cualquier otro. En particular, no podría ser reducido a la intencionalidad de cada individuo; por tanto, no podría producirse como consecuencia de la agregación, en un grupo social, de las intenciones de cada individuo. Cada individuo poseería sus propias intenciones, incluyendo las de tipo colectivo. La intencionalidad colectiva sería un estado mental de cada individuo, pero con la característica de que sería una intencionalidad pro colectiva, y no pro-individuo.

Ambos autores rechazaron la posibilidad de que exista una mente grupal o colectiva. Las intenciones colectivas existirían solamente como intenciones individuales, aunque su característica definitoria es la de que serían pro colectivas. La consecuencia que Sellars extrajo es que el auténtico pensamiento moral, o sencillamente, la moral auténtica, sólo puede estar fundada en la intencionalidad colectiva. Por su parte, para Searle el concepto en cuestión tiene un alcance mucho mayor, pues le permite explicar la constitución de las normas, las instituciones y en general de los hechos sociales.

Otras teorías influyentes acerca de la intencionalidad colectiva son las de Raimo Tuomela, Margaret Gilbert, y Michael Bratman (Chant et.al., 2014: p. 1). Tuomela planteó que lo que él llamó *intenciones conjuntas* incluye conjuntos de *we-intentions*, las cuales son las intenciones participativas mantenidas por los miembros de un grupo. Una *we-intention* de ejecutar una acción conjunta encierra la intención de ejecutar esa acción, una creencia de que un número suficiente de otros individuos participarán en la ejecución de la acción, y una creencia de que otros creen que hay una oportunidad de ejecutarla. Este conjunto de creencias

explica al menos en parte porqué cada individuo tiende a participar en la acción conjunta. (Tuomela, 1984: ps. 31-39)

Tuomela propuso explicaciones de variedades fuertes y débiles de actitudes colectivas. Los modos "Yo" ("I-modes") de la intencionalidad colectiva requieren sólo compromisos privados. Los modos "nosotros" ("we-mode") de la intencionalidad colectiva, que son más holistas, conllevan un compromiso colectivo irreductible. (Tuomela, 1984: p.39).

Por su parte, para Gilbert la noción de compromiso conjunto es la piedra angular de su teoría acerca de las actitudes colectivas. En su óptica, una acción conjunta existiría cuando dos o más individuos abiertamente han expresado su voluntad de comprometerse conjuntamente como un solo cuerpo. Gilbert utiliza la frase "como un cuerpo" para señalar un todo que es formado en el proceso, el cual no puede ser reducido a los miembros individuales. También se refiere a ello como un "sujeto plural". Un compromiso conjunto conlleva una obligación social (y en ese sentido, "no moral"), de mantener la actitud colectiva en cuestión. Las intenciones conjuntas vienen con el derecho de cada parte a reprimir a cualquiera que falle en hacer su parte de la acción colectiva. De esta manera, para Gilbert la acción colectiva es intrínsicamente normativa. (Gilbert, 2014: pp. 85-89).

Bratman proporcionó una explicación de lo que llamó actividad cooperativa compartida, la cual es individualista: invoca sólo a las actitudes individuales y la relación entre ellas como base de la acción cooperativa compartida. Esta última es distinta de las simples acciones descoordinadas de individuos no relacionados, puesto que los individuos que se embarcan en ellas exhiben actitudes que conllevan relaciones particulares entre cada uno de ellos. Esas relaciones no están restringidas a relaciones epistemológicas, tales como conocimiento compartido, sino que se extienden a relaciones semánticas, acorde con las cuales las intenciones relevantes se refieren a un "nosotros". En la visión de Bratman, la especificación canónica de una intencionalidad compartida es "Yo intento que nosotros J" ("Yo intento que nosotros Juntos". El original de Bratman: "I intend that we J"). Dicha especificación incluye relaciones causales: en lo que respecta a las acciones compartidas, un individuo posee una intención debido al hecho de que los otros

individuos, relevantes a la acción compartida, también la poseen. (Bratman, 1999: pp. 93-160).

Esta breve aproximación a los autores reseñados permite apreciar que las posiciones de Gilbert y Bratman acentúan la causalidad individual y pública de las acciones colectivas; es decir, para que se produzcan acciones colectivas, se requeriría intenciones individuales, públicamente expresadas en forma de compromisos sociales. Por su parte, para Tuomela dicha causalidad también explicaría a las acciones colectivas; pero, en su caso, se requiere de la presencia de "creencias colectivas compartidas" entre los miembros del grupo, al objeto de que se produzcan las acciones colectivas.

Ahora bien, para Searle son fundamentales dos aspectos de la intencionalidad colectiva. El primero, que la causa de aquella se encuentra en un estado mental que es poseído por todos los seres humanos. Dicho estado mental estaría presente de manera innata en cada ser humano, y sería un resultado de la evolución biológica. Los individuos que participan en una determinada acción conjunta derivarían sus intenciones individuales de participar colectivamente, de la intencionalidad colectiva que cada uno posee. Sin embargo, las actitudes colectivas serían irreductibles a las actitudes individuales, con independencia de lo interdependientes que las actitudes colectivas e individuales puedan ser. Es decir, la intencionalidad colectiva no sería una suma o agregación de las intenciones individuales, pro colectivas, de los sujetos sociales.

El segundo aspecto fundamental de la teoría de Searle es que dicho estado mental, poseído por todos los seres humanos, sería el que explicaría no sólo las acciones conjuntas y cooperativas en que los seres humanos se embarcan, sino el nacimiento, desarrollo y eventual desaparición de todas las instituciones sociales, incluyendo instituciones como el dinero, el estado, las empresas o la moral, en cuanto que conjunto de disposiciones y actitudes morales. La intencionalidad colectiva es lo que permitiría que se creen las instituciones sociales, y en general, todos los productos y relaciones sociales. Estos habrían surgido a lo largo de siglos de vida social humana debido a que la mente poseería la capacidad innata de crear y desarrollar objetivos comunes, sea de forma consciente o, con mayor frecuencia, de forma inconsciente. Esto se

lograría mediante el proceso que Searle denomina *asignación de funciones*, que consistiría en la determinación de propiedades a objetos y relaciones, de modo tal que, por ejemplo, una institución social existe, y tiene las funciones que efectivamente posee, en virtud del estatus de institución social que le es asignado. (Searle, 1995: p.13, p. 31; 2009: p. 41).

Nuestros argumentos en contra de la propuesta de Searle son los siguientes: a) La capacidad biológica innata para establecer relaciones sociales es básica, a tal punto que no permitiría producir productos con cierto grado de sofisticación, como son las instituciones sociales o los juicios morales; b) Existen otros mecanismos biológicos, igualmente básicos, pero cuyos productos sofisticados son el resultado de procesos derivados del aprendizaje y del seguimiento de patrones de conductas.

Estudios en psicología evolutiva muestran que, si bien los seres humanos parecen haber adquirido ciertas competencias sociales como parte de la evolución biológica, dichas competencias son relativamente básicas, centradas en aspectos como la aversión a dañar a los otros, la empatía, y la reciprocidad; junto a la tendencia al interés propio y a preferir a las personas que perciben como similares a sí mismas (Turner, 2018: p. 200).

Mucho de lo que se conoce respecto a los fundamentos biológicos de las conductas sociales proviene de investigaciones experimentales en infantes, en entornos controlados, así como de la conducta de social de los primates, tanto infantes como adultos. Una hipótesis plausible es que las estructuras involucradas en el comportamiento práctico cambian a medida que las personas crecen y maduran:

> Aunque los módulos emergen muy temprano en la vida (Fair et al., 2008), estos módulos funcionales son refinados durante la infancia, la niñez y la adolescencia, haciéndose más distintivos, caracterizados por cambios en la conectividad tanto en los módulos que procesan información como de los módulos entre sí. Tales desarrollos permiten especializaciones, reduciendo las interferencias entre sistemas y facilitan la ejecución cognitiva que apoya la conducta adaptativa. (Decet and Cowel, 2017: p. 9)

Esas capacidades innatas cognitivas no podrían proyectarse a elaboraciones más complejas, como serían la construcción de instituciones y el tramado social. Sin los procesos de socialización que incluyen el aprendizaje y el reconocimiento de patrones de conductas individuales y sociales, tanto simples como complejos; el aprendizaje del lenguaje, y como consecuencia, el desarrollo de la capacidad de razonar; el seguimiento de hábitos y creencias sociales; el ejercicio de las iniciativas individuales, entre otros factores, las capacidades básicas referidas sencillamente no se expresarían, puesto que sin procesos de socialización no habría vida social.

De los procesos que acabamos de mencionar, el reconocimiento de patrones es el mecanismo cognitivo central para comprender el comportamiento. En otro artículo publicado en este libro[220], expusimos con cierta amplitud los fundamentos psicológicos de ese mecanismo, uno de los cuales es la *Cognición Situada*, y el otro denominado *Inferencias de Patrones de Terminación mediante Conceptualizaciones Situadas*, (Pattern Completion Inferences within Situated Conceptualizations), abreviado como PCIwSC.

Un resumen del mecanismo o proceso cognitivo PCIwSC, enfocado al tema de la intencionalidad colectiva, es el siguiente. El cerebro estaría constituido por una arquitectura de procesamiento de situaciones cuya función primaria es la de captar y luego simular los objetos externos, las señales del entorno (auditivas, visuales, olfativas, táctiles, gustativas), así como ese mismo tipo de señales provenientes del propio cuerpo. Así mismo, se captarían los movimientos y los gestos corporales, tanto propios como de los demás, los comportamientos en determinadas situaciones, las palabras, las oraciones; en fin, todo lo que ocurre tanto en lo interno del sujeto como en lo externo. (Barsalou, 2016: p. 16).

En cada situación en la que el sujeto se encuentra, se fijan en la memoria las señales provenientes de los sentidos, tanto internas como externas, así como las configuraciones de movimientos y acciones que

[220] Akrasia y filosofía contemporánea de la mente.

acompañan las señales. Dada una situación específica, sus elementos individuales son percibidos y memorizados. Estos incluyen los estados emocionales, así como las recompensas y gratificaciones asociadas.

Estos elementos son conceptualizados e integrados en una explicación coherente tanto de la situación como del contexto de esta. Adicionalmente, el mecanismo señalado tiene la capacidad influenciar cómo son percibidas situaciones similares, cuáles serían las respuestas corporales -emociones, sensaciones- y las acciones posibles ante ella.

Hay dos rasgos de la mente que apoyarían el mecanismo de inferencia fundada en el reconocimiento de patrones. Uno es el hecho de que la mente, desde que se desarrollan las estructuras básicas cognitivas, es una "maquina" de aprendizaje constante. Desde que nacemos estamos aprendiendo. El aprendizaje contiene procesos formales, tales como la escolaridad; pero igual de importancia, son los procesos informales de aprendizaje.

Un ejemplo de lo anterior es el aprendizaje del lenguaje. Aprendemos por imitación de sonidos, acompañado de señales visuales, y mediante los mecanismos de ensayo, error y aprendizaje, con reforzamiento de la conducta verbal. Aprendemos el lenguaje imitando lo que los demás hablan, siendo corregidos en el proceso. Posteriormente, el aprendizaje puede tornarse formal, mediante el sistema educativo. Pero esta formalización sólo agrega abstracción y sofisticación a lo que se aprende informalmente.

Ahora bien, lo que aprendemos son patrones. Patrones de formación de palabras, de emisión de sonidos, de escritura, aprendidos situacionalmente y empleados según los requerimientos de acción que las diversas situaciones nos presentan.

El otro rasgo es el de la capacidad de predicción de la mente, acentuado por Clark (2013, 2016). La mente es, también una potente máquina predictiva. Esto funciona en dos vías. En primer lugar, recibiendo señales del entorno que son completadas como un patrón en el cerebro, de modo que este predice el patrón a partir de información previamente almacenada, combinada con la nueva información, y, en segundo lugar, prediciendo la presencia de nuevos patrones en el entorno, así como de las

acciones relevantes del cuerpo en función de la predicción del patrón (Clark, 2013: p. 183; p. 187),

Cuando una situación activa el mecanismo descrito, se producen *inferencias* de lo que es probable que ocurra en la situación actual, basadas en los procesos PCIwSC. El proceso de la inferencia, basado en los patrones previos almacenados, reconoce elementos de la nueva situación y *termina* (completa) el patrón, de forma tal que el proceso conlleva a percibir la nueva situación como un *ejemplar* de un patrón ya establecido. Este proceso ocurre de forma inconsciente y automatizada. Muy pocas veces las personas conscientemente reconocen una situación como parte de un patrón.

El modelo PCIwSC tendría tanto alcance local como global. Localmente, pues tendría la capacidad de explicar, por ejemplo, el aprendizaje de elementos tales como una palabra, un signo o un símbolo matemático, incorporándolo a patrones más amplios, como oraciones y lenguajes. Posteriormente, el significado de una palabra o un símbolo es reconocido como parte de un patrón significativo. Globalmente, puesto que el aprendizaje de comportamientos específicos sería incorporado como parte de patrones más amplios de conductas sociales, de modo que ante una determinada percepción de nuestro comportamiento o del comportamiento de los otros, en una situación dada, es reconocido como parte de un patrón, y como consecuencia es factible que se produzcan determinadas acciones, comportamientos, como resultados del patrón reconocido.

La mayor parte de nuestras acciones son inconscientes. Pensemos en uno de los ejemplos de Searle, la aceptación y uso del dinero. Para él, aceptamos el dinero porque colectivamente, debido al estado mental "intencionalidad colectiva", se le ha asignado la función que tiene. Desde el punto de vista de la teoría que estamos proponiendo, podría ser explicado de otra manera:

> Una posible mirada al problema de explicar las acciones sería esta: los patrones son reconocidos; los sistemas cerebrales son activados, incluyendo el sistema de las acciones; y la acción se efectúa si existe un estímulo lo suficientemente fuerte, o del tipo apropiado (…) para producir la acción involuntaria e inconscientemente. Estos son los casos

> "normales"; la consciencia es algo que surge cuando las cosas van mal. (Turner, 2018: p. 118).

> El cerebro es esencialmente una máquina de reconocimiento de patrones, constantemente haciendo predicciones. Nuestra percepción es una combinación de nuestras expectativas previas – expresadas en la forma de estas predicciones automáticas- y percepción sensorial actual. En la medida en que la información de los sentidos calza con las predicciones, el cerebro continúa su marcha. Cuando hay una disonancia, el cerebro se detiene para hacer las correcciones. (Piore, 2017: n.p.)

La aceptación social del dinero no sería un asunto de intencionalidad colectiva, sino de seguimiento al patrón aprendido de uso del dinero, como parte de un patrón más amplio de relaciones sociales. En los casos en que el dinero no fuese aceptado, porque ha sido falsificado, o porque no tenemos disponible en la cuenta, o cuando se tiene algún tipo de purito moral con el dinero, es cuando caemos en cuenta, es decir, surgen ante la consciencia, los complicados mecanismos sociales que están detrás del uso del dinero.

Siguiendo con el ejemplo searleano del dinero, desde niños aprendemos su significado. Ese significado en sí mismo es un patrón, que es activado en las situaciones que requieren su uso. El significado que aprendemos incluye el de su empleo, el cual tiene carácter social.

> El argumento para estos misteriosos hechos mentales colectivos fue siempre un argumento desde la necesidad explicativa: que uno no podría explicar la institución del dinero simplemente por referencia a los objetos llamados "dinero" y que (…) una intención colectiva a tratar a los objetos como dinero era necesario. Pero uno también podría plantear, bastante plausiblemente, que los objetos físicos[221], junto con nuestra disposición y las disposiciones de los otros a tratarlos como objetos valiosos y usarlos para el intercambio, es todo lo que constituye el dinero. Nada "colectivo" es necesario. Todas las disposiciones relevantes son individuales, aunque uno pueda predecir fácilmente lo que los otros harán con esos objetos. Así, no hay necesidad de nada "colectivo" y "mental" (Turner, 2018: p. 188).

[221] Y hoy día, principalmente digitales.

5. DISCUSIÓN

Nos hemos enfocado en la noción de intencionalidad colectiva. Sin embargo, la propia idea de *intencionalidad* es problemática. Ahora bien, por supuesto que los seres humanos tenemos conductas que pueden ser descritas como intencionales; lo que es dudoso es que dichas conductas estén basadas en entidades especiales con existencia propia, ya que sólo se trataría de cierto tipo de disposiciones a conducirse de cierta manera bajo determinadas circunstancias.

Se entienden por intenciones las actitudes proposicionales dirigidas a objetos -objetos físicos o seres vivos- que están fuera de la mente del sujeto; en otros términos, constituirían la capacidad de pensar y actuar en función de, o acerca de, objetos que están fuera de la mente. Serían intencionales puesto que indicarían la disposición del sujeto a actuar con cierta direccionalidad y propósito como consecuencia de pensamientos y creencias particulares.

Como indicamos, se ha negado que exista tal cosa como las intenciones, excepto como una descripción cuasi coloquial de cierto tipo de comportamientos. Para empezar, desde el punto de vista de la filosofía de la mente parece un concepto dispensable, ya que, de todas maneras, todas las conductas externas serían siempre intencionales; es decir, siempre se refieren a algo externo a la mente del sujeto, y además muestran una disposición a actuar con una cierta direccionalidad y propósitos, como consecuencia de creencias y pensamientos. Una alternativa es que se emplee "intención" como sinónimo de "voluntario". Uno puede decir: "X hizo lo que hizo con intención", con lo cual lo que se expresa es que uno asume que X actuó voluntariamente; mientras al decir "X lo hizo sin intención", lo que expresaría es que X actuó o bien involuntariamente, por ejemplo, mediante una acción corporal que falló en su ejecución original, o bien por que su objetivo original era distinto al logrado.

Otro problema con el concepto de intenciones es el de su localización cerebral. Si bien se han identificado áreas asociadas a funciones específicas, como lenguaje, razonamiento, procesamiento de estímulos

sensoriales, orientación espacial, entre otras, no hay un área dedicada a las intenciones.

De modo que es más plausible considerar que el término "intencionalidad" permite describir la dirección u objetivos de las acciones, así como indicar la temporalidad de ellas; permitiendo diferenciar entre acciones que se realizaron y otras que sólo se concibieron, bien sea de forma pública o internamente, para sí mismo.

Si fuese factible descartar el concepto de intencionalidad individual como parte de una explicación naturalista de la mente, lo mismo procedería con el de intencionalidad colectiva. El ser humano es propenso a asignarle intencionalidad tanto a las conductas como a los hechos físicos. Las expresiones que aluden a intenciones e intencionalidad impregnan el lenguaje. Es difícil separarlas de las expresiones descriptivas. De la misma manera que corrientemente decimos cosas como "la furia del mar", "la inclemencia de los elementos" o "la bondad de la naturaleza", adscribiendo intencionalidad a los elementos naturales, le adscribimos a las demás personas intenciones sobre sus comportamientos. En el caso de la intencionalidad colectiva, se le atribuye a la mente de cada individuo la posibilidad de actuar en conjunto, no como consecuencia de la vida en sociedad, sino de una capacidad misteriosa que sería común a todas las personas.

El tema de la intencionalidad colectiva podemos analizarlo desde la perspectiva más amplia de "lo social". Una posibilidad es asumir que las conductas sociales estén fundadas en una mentalidad grupal que en sí misma sea pro colectiva. En otras palabras, eso es lo que proponen las teorías de la intencionalidad colectiva. Pero otra posibilidad, que es la que sostenemos, es que las conductas sociales estén fundadas en disposiciones de conducta individuales, muchas de las cuales, aunque no todas, sean compartidas por muchos de los miembros de la sociedad. Aun así, "muchos" miembros, posiblemente una mayoría, no constituye una totalidad. Por tanto, que los grupos sociales ejerzan acciones que mayoritariamente se orienten en una dirección, no implica una mentalidad colectiva que "todos" compartan.

6. CONCLUSIONES

Las conductas sociales están enraizadas en emociones básicas; y el aspecto central de las mismas son procesos de identificación y simulación de patrones de conducta, individuales y sociales, y de acciones en función de las situaciones que activan los patrones. Las acciones son tanto internas, en el individuo, como externas, relacionadas con los entornos físico y social. En el primer caso, se fundan en emociones básicas, en el aprendizaje social y en el reconocimiento de patrones, los cuales posibilitan la predicción de las conductas, las cuales son disposiciones a actuar según las situaciones. En el segundo caso, son externas puesto que se dirigen a objetos -naturales, físicos y sociales- externos, así como a los eventos explícitos y públicos, interactuando con estos y con aspectos de la práctica social tales como las declaraciones y performativos de los otros, y las razones para actuar, que otros y nosotros mismos proporcionamos.

El concepto de *intencionalidad colectiva* se apoya en la presunta existencia de un estado mental que causaría la aceptación y el uso de los objetos y las relaciones sociales. Sin embargo, no hay bases neuronales para tal estado. Todo lo que se requiere para navegar en el mundo social es el aprendizaje de las funciones de esos objetos y relaciones, aprendizaje que es codificado en la memoria en forma de patrones, los cuales son constantemente activados en las situaciones que involucran a tales patrones.

7. REFERENCIAS

Barsalou, L. W. (2020). Challenges and Opportunities for Grounding Cognition. *Journal of Cognition,* 3 (1): 31, pp. 1-24. European Society for Cognitive Psychology.

- (2016). Situated Conceptualization. Yann Coello y Martin Fischer (Edits.), *Perceptual and Emotional Embodyment*. New York, NY: Routledge.

- (2013). Mirroring as Pattern Completion Inferences within Situated Conceptualizations. *Cortex*, 49 (10), pp. 2951-2953

Bratman, M. (1999). *Faces of Intention.* Cambridge, MA: Cambridge University Press

Decety, J., Cowel, J.M. (2017). Interpersonal Harm Aversion as a Necessary Foundation for Morality; A Developmental Neuroscience Perspective. *Development and Psychopatology.* 30(1), 153-164.

Gilbert, M. (2014). *Joint Commitment: How to Make the Social World.* New York, NY: Oxford University Press.

Chant, S., HINDRICKS, F., Preyer, G. (2014). F*rom Individual to Collective Intentionality*. New York, NY: Oxford University Press.

Clark, A. (2013). Whatever next? Predictive Brains, Situated Agents, and the Future of Cognitive Science. *Behavioral and Brain Sciences.* (2013), 36, 181-253.

- (2016). *Surfing Uncertainty*. New York, NY: Oxford University Press.

Fair, D.A., et al. (2018). The Maturing Architecture of the Brains´s Default Network. *Proceedings of the National Academy of Sciences*. 105: 4028-4032.

Gallese, S. (2018). Decentering the Brain. Embodied Cognition and the Critique of Neurocentrism and Narrow-Minded Philosophy of Mind. *Constructive Foundations*. Vol 14, N° 1.

Hutto, D., Myin, e. (2017). *Evolving Enactivism: Basic Minds Meet Content.* Cambridge, MA: MIT Press.

Kahneman, D. (2011). *Thinking Fast and Slow*. New York, NY: Farrar, Strauss, Giroux.

Mercier, H., Sperber, d. (2017). *The Enigma of Reason.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Piore, A. (2017). The Anatomy of Charisma: What Makes a Person Magnetic and Why We Should Be Wary. *Nautilus*. Mayo 1. https://nautil.us/the-anatomy-of-charisma-5821/

Searle, J. (1990). Collective Intentions and Actions. *Intentions in Communication*. P.Cohen, J. Morgan, and M.E. Pollack,(Eds). Cambridge, MA: Bradford Books, MIT press.

- (1995). The Construction of Social Reality. New York, N.Y.: Free Press.

-(2009). *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. New York, N.Y.: Oxford University Press.

Tuomela, R. (1984). *A Theory of Social Action*. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company.

Turner, S. (2018). *Cognitive Science and the Social*. New York, NY: Routledge.

LA CUESTIÓN DEL DESVELAMIENTO DEL SER ENTORNO A LAS VIRTUDES INTELECTUALES EN LA ETHICA NICOMACHEA DE ARISTÓTELES

AURELIO OLIVEIRA MARQUES
Estudiante de Doctorado en Filosofía (PPGFIL)
Universidade de Brasília (UnB, Brasil)

1. CONSIDERACIONES INICIALES

Es indiscutible que Aristóteles construyó uno de los más grandes y más bien elaborados sistemas filosóficos de toda la historia de la filosofía. Su pensamiento se extiende a prácticamente todas las ramas del conocimiento: lógica, física, biología, psicología, metafísica, ética, política y estética. De hecho, Platón es para Aristóteles un punto de partida, ya sea con respecto al aspecto histórico o con respecto al aspectocrítico del filosofar. Es claro que las cuestiones vinculadas a la teoría y la práctica emergen del pensamiento platónico, pero es importante señalar que se producen interrupciones drásticas. De hecho, las ideas defendidas por Aristóteles aparecen comoinnovadoras en el escenario al que operan. Tal tarea filosófica casi siempre se realiza bajo la tutela de una reconstrucción histórico-crítica de sus antecesores. El estagiritaprogresa la filosofía en su conjunto, pero sin olvidar los presupuestos teóricos que durante algún tiempo fueron suficientes para explicar las preocupaciones de la vida del pueblo griego.

Aristóteles escribió más de mil tratados, pero la mayoría de ellos se perdieron aún en la Antigüedad. Sus obras pueden dividirse en dos grandes grupos: (1) aquellas que fueron escritas mientras estaba en la Academia Platónica; y (2) los que él mismo utilizaba en sus clases. Los primeros son textos *exotéricos*, destinados al público en general; los segundos son textos *esotéricos*, destinados únicamente a sus

discípulos. Aunque los primeros hayan sido distribuidos a todos los ciudadanos atenienses que deseasen apreciar la filosofía de Aristóteles, sólo tenemos acceso a estes últimos, es decir, a las notas de clases preparadas por el Estagirita para enseñar a sus discípulos. Estas notas de clase fueron organizadas por Andrónico de Rodas, unos tres siglos después de la muerte de Aristóteles. Su objetivo era sistematizar el pensamiento aristotélico de forma didáctica y ordenar cronológicamente las obras para que se pudiera comprender mejor las ideas desarrolladas por el Filósofo.

Es importante señalar que, aunque Andrónico de Rodas ha elaborado una cronología de obras con títulos originales, los comentarios elaborados por los alumnos de Aristóteles terminaron colaborando en la composición general de estas obras. Así, tenemos una organización tripartita del conocimiento [*episteme*] en Aristóteles: (1) Conocimiento teórico [*theoretikos*]; (2) Conocimiento práctico [*praktikos*]; y (3) Conocimiento productivo [*poietikos*]. Los primeros tratan de temas relacionados con las matemáticas (*mathematike*), física (*physike*) y metafísica (*theologike*). Los segundos tratan de cuestiones relacionadas con el comportamiento humano, especialmente en el aspecto ético (*ethike*), político (*politike*) y económico (*oikonomike*). El tercero, a su vez, está relacionado con la producción (*poiesis*) de artefactos a través de una determinada técnica (*techne*). En efecto, es a partir de esta demarcación que Aristóteles construye su propio pensamiento que ha influido en toda la historia de la filosofía.

En la Edad Media, aunque recibida y traducida por los árabes, es en el siglo XII, por obra de Tomás de Aquino, que Aristóteles pasa a ser predominante en el pensamiento occidental, tanto en el sentido filosófico como en el científico. Solamente a mediados del siglo XVII, con la física moderna desarrollada por Galileo Galilei y el racionalismo desarrollado por René Descartes, es que las teorías aristotélicas pasan a ser gradualmente reemplazadas por nuevas explicaciones del mundo. Después de un período considerable de declive, el pensamiento de Aristóteles tiene su vigor en el siglo XIX, especialmente a través de la filosofía de Franz Brentano. En su obra titulada *Sobre los múltiples*

significados del ente según Aristóteles[222], Brentano se concentra exclusivamente en la *Metafísica* aristotélica para comprender los modos en que el ente se nos presenta. Segundo Brentano, este examen constituye una especie de 'umbral filosófico', es decir, la puerta de entrada de cualquier investigación que pretenda ser seria y rigurosa sobre los conceptos discutidos en la rama de la filosofía primera (*prote philosophia*) de Aristóteles.

2. ACERCA DE LA PRIMACÍA DEL DESVELAMIENTO EN ARISTÓTELES

En vista de esta simple reconstrucción histórica relacionada con la filosofía aristotélica, queremos investigar en qué medida el conocimiento teórico interfiere en la acción humana. En definitiva, la pregunta orientadora de este artículo es la siguiente: "la primacía del desvelamiento (*aletheuein*) pertenece a la sabiduría filosófica (*sophia*) o a la sabiduría práctica (*phronesis*)?". De hecho, esta pregunta también atraviesa otros niveles de discusión sobre la relación entre teoría y práctica en el pensamiento de Aristóteles. Aunque exista una tradición de comentaristas que defiendan la independencia del saber teórico en relación con el conocimiento práctico como resultado del método desarrollado por Aristóteles en el *Segundos Analíticos* (*metabasis eis allo genos*)[223], cuando

---

[222] BRENTANO, Franz (1995). Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele. La cura de Giovanni Reale. Ed.: Vita y Pensiero. Milano.

Aunque Franz Brentano sea un filósofo perteneciente al final de la modernidad y tenga un pensamiento genuino, gran parte de su obra tiene en cuenta la Antigüedad clásica. De hecho, Brentano, desde el principio hasta el final de su vida, se dedicó a escribir sobre la filosofía aristotélica y, no por casualidad, esta hazaña constituye notablemente la mayoría de sus obras. Por esta razón, su papel como intérprete no debe pasarse por alto. Por el contrario, sus esfuerzos intelectuales no solo brindan un renacimiento de la filosofía aristotélica en el siglo XIX, sino que también nos permiten adentrarnos en cuestiones metodológicas, es decir, relacionadas con el camino interpretativo que debe seguirse para lograr satisfactoriamente la comprensión de lo que pensó el propio Aristóteles.

[223] Como ejemplo notable de comentaristas en la defensa de este propósito podemos citar a Carlo Natali, Gregory Salmieri y Joseph Karbowski. Cito "Οὐκ ἄρα ἔστιν ἐξ ἄλλου γένους μεταβάντα δεῖξαι, οἷον τὸ γεωμετρικὸν ἀριθμητικῇ". Traducción – "En consecuencia, no se deben superponer los géneros de un área sobre otra, por ejemplo, lo geométrico no se puede demostrar mediante proposiciones aritméticas" - (ARISTÓTELES. Analytica Posteriora. I, 7, 75a 38 _ Cf.: BARNES. Jonathan (1991) The Complete Works of Aristotle. Vol I. Edited by

hacemos una lectura más atenta y profundizada de los textos aristotélicos es posible comprobar la existencia de una integración armónica en su sistema. Así, una parte central de nuestro objetivo consiste en demostrar que esta articulación entre teoría y práctica no implica en un "*metabasis eis allo genos*", ya que no se trata de presentar argumentos éticos para resolver problemas metafísicos, ni argumentos metafísicos para resolver problemas éticos.

Si, por un lado, hay defensores de la idea de que ambas esferas son independientes (teoría y práctica) - basado en el imperativo de evitar una "*metabasis eis allo genos*" (intento de realizar una demostración de campo de una ciencia con argumentos de otro tipo de ciencia) - están, en cambio, quienes piensan en la ética como una rama de la vida práctica fundamentada en la metafísica. Es el caso de Sofia Vanni Rovighi, en sus *Elementi di Filosofia*. En su opinión, la ética se basa en dos doctrinas metafísicas: la concepción teleológica de la realidad y la afirmación de la libertad humana[224]

Roger Bacon, por su parte, defiende la primacía de la filosofía moral sobre conocimientos teóricos. Para él, la ética es la cúspide de toda ilustración filosófica porque es ella el fin de toda filosofía. Por eso, como fin de todo trabajo filosófico, la ética debe ser entendida también como principio de lo humano, ya que todo agente se mueve con miras a la meta que se quiere alcanzar. Por otro lado, aunque Bacon superponga la ética a la metafísica, él mismo supone que entre todos los modos de presentación de la filosofía, lo que más se relaciona con la ética es la metafísica, que tiene como representantes primordiales Aristóteles, Avicena y Averroes. Este entrelazamiento de la teoría con la práctica, más específicamente entre la ética y la metafísica, se construye a partir de su concepción filosófico-teológica. De hecho, la cuestión de la naturaleza divina, así como cuestiones acerca de las cosas del reino espiritual, nos hace investigar, en la vida presente, algo que está más allá del 'aquí' y del 'ahora', para que empecemos a mirar el tiempo futuro

---

Jonathan Barnes. The revised Oxford translation. Princeton University Press "Posterior Analytics" I, 7, 75a 38 p. 12).

[224] ROVIGHI, Sofia Vanni. (1964) Elementi di filosofia. Edizione completamente rinnovata. Vol. II: Metafisica. Editrice la Scuola.

como lo que teóricamente guía la acción humana dentro del ámbito de la filosofía moral. Así, a pesar de entender la primacía de la ética, Bacon confiere cierto poder a la metafísica, en particular acerca de la orientación que nos proporciona para la vida práctica. [225]

En efecto, partiendo de precompresiones o principios metafísicos para el desarrollo del pensamiento en el campo ético se muestra como 'necesario' para nuestra tarea, aunque no sea 'suficiente'. De hecho, no hay ética que no se configure como una óptica a respecto de la vida humana, así como no hay comprensión de la vida humana que no presuponga, explícita o implícitamente, una concepción del ser de los entes. Por un lado, la metafísica ofrece presupuestos y principios para la ética (como la teleología de la realidad y el presupuesto de la libertad humana). Por otro lado, la ética entendida desde el punto de vista de una metafísica de la acción o una ontología de la vida humana, que es una vida de acción guiada por la recta razón (*ortos logos*) - también ofrece elementos que ayudan al metafísico a pensar el ser de los entes, los entes como entes (*ontos he on*). De esta forma, esta propuesta relacional no es un círculo vicioso, porque no pretende producir un argumento deductivo (que busca fundamentar un área en otra y viceversa). Es, más bien, un círculo hermenéutico (de comprensión y interpretación) entre 'parte' y 'todo', es decir, del todo iluminando las partes y de las partes iluminando el todo.

Para responder a la pregunta planteada anteriormente, sobre la primacía de desvelamiento (*aletheuein*), nos ocuparemos de un estudio detenido del libro VI de la *Ethica Nicomachea* de Aristóteles asociado, cuando posible, con algunos libros de su *Metaphysica* para comprender cómo es posible pensar la relación entre teoría y práctica, sobre todo a partir de los conceptos de sabiduría filosófica (*sophia*) y sabiduría práctica

[225] "Para que la utilidad (utilitas) de la filosofía moral se haga máximamente evidente, es importante investigar sus partes. Si es el fin de todas las partes de la filosofía, es necesario que las conclusiones de las otras partes que la preceden sean principios en ella. Por lo tanto, es importante que las conclusiones de las otras partes sean bien probadas y certificadas. Las otras ciencias o partes de la filosofía son siervas que preparan para ella, su señora (dominatrix), los principios. La ética o la filosofía moral es, por lo tanto, humane sapientie dominatrix, la señora de la sapiencia humana" (BACON, 1953, Rev. Filosófica São Boaventura, Curitiba, v. 6, n. 1, p. 63-84, ene./jun. 2013 artículos 72 p. 5). Traducción nuestra.

(*phronesis*). Tal investigación será complementada por comentaristas que han desarrollado en el transcurso de su trayectoria intelectual estudios específicos en defensa de esta posible relación entre teoría y práctica, con énfasis en las ramas de la ética y la metafísica, como Martín Heidegger y Terence Irwin.

Según Terence Irwin, esta perspectiva que pretende sistematizar el pensamiento de Aristóteles para establecer conexiones entre las diferentes áreas no siempre es bien vista. Hay algunos estudiosos que acusan a esta tendencia interpretativa de ser "platonizante", porque abandona las discusiones individuales de cada obra y pasa a enfatizar el *corpus aristotelicum* en su conjunto. Sin embargo, señala Irwin, es un error pensar que el intento de encontrar una base teórica para la ética ya sea anacrónica o filosóficamente infructuosa. Hay una serie de conceptos metafísicos que sustentan la ética de Aristóteles (sabiduría, teoría, práctica, ser, función, acto, potencia, necesidad, contingencia, libertad) y estos son fuertes indicios de que existe un sistema coherente y cohesivo que permite pensar la obra del Estagirita de manera no individualizada.[226]

Para David Charles, el intelecto práctico (*nous praktikos*) difiere del teórico (*nous teoretikos*) en varios aspectos, como observa Aristóteles en el libro VI de su *Ethica Nicomachea*. Hay una forma de sabiduría teórica (*sophia*), pero hay muchas formas de conocimientos prácticos (relacionados con lo que es bueno para diferentes tipos de criatura: EN 1141a 22-33). El intelecto práctico (*nous praktikos*) está relacionado tanto con lo particular [*kath' hekaston*] y con lo universal [*katholou*] (EN 1141b 14-16). Sus objetos tampoco son tan valiosos como los de la *sophia* (EN 1141a 20–21, 33 – b2). Se enfoca en lo que de otro modo podría ser, no en lo que es necesariamente el caso (EN 1141b 10-12). Además, el buen estado del intelecto práctico (en oposición al teórico) implica esencialmente el deseo correcto (*orexis dianoetike*) de actuar en las diversas circunstancias (EN 1139a 29-31). Sin embargo, a pesar de estas diferencias, Aristóteles es, de las maneras descritas

[226] IRWIN, Terence (1984). "The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics". In.: Essays on Aristotle's ethics. Edited by Amélie Oksenberg Rorty. University of California Press. pp. 35-39.

anteriormente, guiado por el paralelismo entre ellos (*nous teoretikos* y *nous praktikos*) al pensar en la adquisición, comprensión y desarrollo de metas y puntos de partida.[227]

Según Ursula Wolf, la justificación para que la *sophia* tenga un valor superior a la *phronesis* radica en el hecho de que hay una profunda distinción ontológica sobre el objeto último de investigación en cada una de estas áreas. El sabio (*sophos*) trata con las cosas más duras y más divinas en relación al saber, pues la *sophia* tiene como finalidad cosas de lo alto, mientras que la *phronesis* se ocupa de las acciones cotidianas dentro del ámbito de la vida práctica (*bios praktikos*). Aunque Wolf asuma la superposición de lo 'pensar' en relación con lo 'actuar' (o incluso el rechazo de la *phronesis* como guía para la vida teórica), Aristóteles afirma que la prudencia (*phronesis*) propone indicaciones a favor de la sabiduría (*sophia*), con miras a habilitar caminos auténticos para la consecución efectiva de la felicidad (*eudaimonia*). De hecho, esto sucede notablemente a través del supremo ejercicio de la virtud intelectual (*aretes dianoetike*), es decir, de la *sophia* – lo que nos revela, una vez más aún, la integración armónica entre teoría y práctica dentro del sistema aristotélico.[228]

Martin Heidegger, en el tercer capítulo de la parte introductoria de su obra *Platón: el sofista* tiene por principal objetivo desarrollar una reconstrucción argumentativa de la antigüedad clásica a través de una clave hermenéutica, para observar en qué medida y hasta donde la ética griega puede leerse a la luz de una orientación ontológica. Aunque Heidegger propóngase a escribir sobre el tema platónico, se acerca, antes mismo, al pensamiento de Aristóteles. Este hilo conductor aristotélico nos permite llegar a cuestiones metafísicas fundamentales, sobre todo, cuando se compromete metodológicamente con la realización de un análisis cuidadoso de las virtudes intelectuales (*aretes dioanoetikes*) presentadas en el libro VI de la *Ethica* Nicomachea. Para el filósofo

---

[227] CHARLES, David (2015). "Aristotle on practical and theoretical knowledge". In.: Bridging the gap between Aristotle's science and ethics. Edited by Karen Margrethe Nielsen. Cambridge University Press.

[228] WOLF, Ursula (2010). A Ética a Nicômaco de Aristóteles. Título original: Aristoteles' "Nikomachische Ethik". Tradução de Enio Paulo Giachini. Edições Loyola: São Paulo. p. 164.

alemán, es a partir de los diferentes modos de 'ser como acción humana' que podemos identificar la posibilidad de comprender, en Aristóteles, la relación entre ser y no ser, verdad y apariencia, opinión y conocimiento. Esta afirmación por él presentada pretende establecer cuáles son los más elevados modos de ser del develamiento (*aletheuein*). Como método específico de análisis, Heidegger tiene en cuenta los conceptos aristotélicos de sabiduría filosófica (*sophia*) y circunvisión (*phronesis*), con el objetivo de investigar si la primacía del ser en la búsqueda de la verdad se encuentra en la sabiduría o en la virtud dianoética de la prudencia.[229]

Heidegger, a partir de su lectura de Aristóteles, llega a la conclusión parcial de que - a pesar de todas las dificultades encontradas en cuanto a la especificidad de cada una de las cuestiones analizadas – la *sophia* tiene la primacía en relación con la phronesis con respecto al desvelamiento del ser (*aletheuein*). En efecto, la *phronesis* está directamente ligada al ser-ahí del hombre, a la su existencia como coexistencia, es decir, ella es máximamente elevada y decisiva en el trato consigo mismo y con los demás. Sin embargo, sólo a la *sophia*, solamente al más noble y más puro comprender del intelecto, es que se confiere ontológicamente las posibilidades en las que el hombre puede existir. Solamente la *sophia* tiene la primacía ontológica del ser, porque en ella habita la constancia de lo que es siempre (*aei*), mientras que en la *phronesis* reside el movimiento (*kinesis*) y, en este sentido, la presentificación de la prudencia se presenta cada vez 'otra', es decir, de manera circunstancial y diversa (*tyche*).

En definitiva, la subordinación de la práctica a la teoría se destaca en todos los niveles de la filosofía y de la acción humana en la Antigüedad. La *sophia* se considera siempre en términos de teoría, es decir, de conocimiento especulativo. En cuanto a la práctica moral de las virtudes (*aretes ethikes*), que organizan toda la acción cotidiana de los individuos, se nos permite afirmar la profunda interferencia de las virtudes intelectuales (*aretes dianoetikes*), frente a las cuales está la prudencia (*phronesis*). Esta, a su vez, deriva su fuerza de principios universales,

[229] HEIDEGGER, Martin (2012). Platão: O sofista. Op cit. pp. 147-150.

tanto especulativos como prácticos. También es importante señalar que Aristóteles nunca asumió una postura completamente separatista entre la teoría y la práctica, ya que incorporó a la vida del hombre contemplativo toda la práctica moral de las virtudes, que terminan moviendo toda la actividad productiva en la búsqueda de la felicidad (*eudaimonia*). Así, alcanzamos los presupuestos metafísicos presentes en la *Ethica Nicomachea*, ya que la naturaleza humana no sólo está inclinada al conocimiento, sino también a una investidura cotidiana en la búsqueda por la *eudaimonia* como parte constitutiva de lo propio y completamente inherente al ser humano.

3. CONSIDERACIONES FINALES

"La expresión 'algo que es' se dice en muchos sentidos" (*to de on legetai men pollachos*). Así lo dice Aristóteles, por primera vez, en el libro IV (Gama L) de su Metafísica[230]. En efecto, la filosofía primera (*prote philosophia*), luego llamada metafísica (*ta meta ta physika*), surge como un área fundamental de la filosofía al diferenciarse en gran parte de la tarea realizada por las otras partes que la componen. Aunque Aristóteles tenga sido un gran estudioso de la multiplicidad de saberes (*episteme*), es él lo responsable por demarcar e investigar el saber más noble entre todos, objeto de estudio de la *sophia* y que se pregunta por el ente en su máxima esencialidad, es decir, el ente en cuanto ente (*ontos he on*)[231].

> Además, posto que la palabra bien (*agathos*) se emplea en tantos sentidos como la palabra ser (*on*) […] es claro que no podría haber una noción común universal y única; porque no podría ser usada en todas las categorías, sino sólo en una […] por consiguiente, si hay sólo un bien

[230] ARISTÓTELES (1994). Metaphysica. (Gama 2, 1002a 31). Introducción, Traducción y Notas de Tomás Calvo Martínez. Editorial Gredos, Madrid.

[231] A partir de este gancho conceptual, Brentano se propone investigar en qué consiste el ser, así como las formas en que se nos presenta. En su obra titulada Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles, Brentano, a través de una clave hermenéutica, reconstruye argumentativamente la cuádruple definición dada por Aristóteles en relación a esta multiplicidad de seres en la Metafísica, que son: (1) el ser como accidente [on kata symbebekos]; (2) entidad como verdad [on hos alethes]; (3) entidad como categoría [on hos kategoria]; y (4) ser como acto y potencia [on dynamei kai energeia]. Cf.: BRENTANO, Franz (1995). Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele. Op.cit, pp. 5-16.

> perfecto, ése será el que buscamos, y si hay varios, el más perfecto de ellos[232]

Análoga a esta comprensión múltiple del ser (*on*), Aristóteles en su *Ethica Nicomachea*, dice que el bien (*agathos*) también se dice de muchas maneras (*legetai men pollachos*). Esta multiplicidad se revela a través de las categorías de Sustancia (como de Dios y de la razón), Cualidad (sobre las virtudes), Cantidad (sobre lo que es moderado), Relación (sobre lo que es útil), Tiempo (en que consiste la oportunidad apropiada) y Espacio (relativo al lugar apropiado). Sin embargo, la búsqueda incesante de la tarea filosófica propuesta por Aristóteles no concierne meramente en las múltiples facetas a través de las cuales se presentan el bien, sino al más universal, absoluto y final, que el Estagirita llama máximo bien o fin más final (*telos teleoteton*). Este fin último que todo ser humano desea y se propone desvelar consiste en la felicidad misma (*eudaimonia*).

Sobre el tema de la primacía del desvelamiento (*aletheuein*) entre la prudencia (*phronesis*) y la sapiencia (*sophia*), se puede decir que la primera se ocupa de lo contingente (*tyche*), es decir, de lo que puede ser de otro modo, mientras que la segunda trata de lo necesario (*ananke*), es decir, con lo que es siempre (*aei*) y de una forma determinada. De hecho, la *phronesis* tiene un carácter mucho más útil, ya que está ligada al ámbito de acciones cotidianas en la vida práctica (*bios praktikos*). Sin embargo, Aristóteles defiende que la primacía del desvelamiento pertenece a la *sophia*. Esto es así, porque el entendimiento puro es, con miras al desvelamiento (*aletheuein*), el modo de ser más auténtico del hombre; la *sophia* consiste, pues, en la posibilidad por la cual lo humano es humano, en particular a través de su forma más elevada de ser.

Según Heidegger, aunque la circunvisión (*phronesis*) se presente como algo concerniente al ser del hombre, no consiste ella misma en la posibilidad extrema de develamiento (*aletheuein*), porque no tiene una estructura completamente autónoma. En efecto, para poder considerar a un individuo como una entidad circunspecta (*phronimos*) es necesario que ya tenga la bondad como presupuesto y como condición de

---

[232] ARISTÓTELES (2015). Ethica Nicomachea I, 1096a 20 y 1097a 25.

posibilidad para lograr este carácter. En resumen, es imposible ser circunspecto (*phronimos*) sin siquiera ser bueno (*agathos*). Cito:

> En la medida en que la *phronesis* (circunvisión), en cuanto a la posibilidad de su correcta realización, sigue dependiendo del hecho de que sea realizada por alguien bueno, no es autónoma. Con esto, se tambalea la primacía de la *phronesis* (circunvisión) en cuanto a si se refiere realmente al ser-ahí humano. Por otro lado, siempre queda abierta la pregunta: ¿cómo la *sophia* debe ser la posibilidad más alta, si no se trata del ser-ahí del hombre?[233]

De hecho, la sabiduría filosófica (*sophia*) no se ocupa de cosas prácticas, sino con todo lo relacionado a la vida teórica (*bios theoretikos*). En este sentido, ella no considera nada por lo cual el hombre pueda ser realmente feliz, puesto que la *sophia*, por ser autónoma y referirse a los primeros principios (*archai*), tematiza lo que es siempre (*aei*). La felicidad (*eudaimonia*), a su vez, está ligada al devenir (*genesis*), a la práctica (*praxis*) y al movimiento (*kinesis*). La sabiduría (*sophia*) no proporciona la condición de posibilidad para que el hombre pueda llegar a ser algo, porque la *sophia* no se relaciona con la existencia, es decir, con el acontecer de la vida humana, sino con la esencia.

Para resolver esta dificultad, Aristóteles traspone la discusión al ámbito puramente ontológico. Como resultado, la pregunta 'cuál es el modo más decisivo' parece ser inadecuada. Por lo tanto, la propuesta aristotélica se compromete en la tarea de demostrar el aspecto de desvelamiento (*aletheuein*). En este sentido, es importante saber si el modo más elevado del *aletheuein* se refiere a la *sophia* o a la *phronesis*. De hecho, es en vistas de la producción (*poiesis*) de cada una de estas virtudes dianoéticas que se hace posible demarcar la sapiencia en una posición superior a la de la prudencia: la *sophia* realiza algo completamente inmediato, simplemente por estar presente, ya la *phronesis* tiene su realización con miras a algo diferente de sí misma (la acción).

---

[233] HEIDEGGER, Martin (2012). Platão: O sofista. Op. cit. pp. 189-190. Traducción nuestra.

4REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

PRIMÁRIAS

ARISTÓTELES (1994). *Metaphysica*. Introducción, Traducción y Notas de Tomás Calvo Martínez. Editorial Gredos, Madrid.

ARISTÓTELES. (2002) *Metaphysica*. Giovane Reale. Texto grego com tradução ao lado. Trad. Marcelo Perine - Edições Loyola, São Paulo.

ARISTÓTELES. (2015) Ethica Nicomachea*, Ethica Eudemia, De Anima*. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet y Tomás Calvo Martínez. Editorial Gredos, S.A., López de Hoyos, 141, Madrid.

ARISTOTELIS. (MCMIII) Ethica Nicomachea. Franciscus Susemihl.Editio Altera. Curavit Otto Apelt. Lipisiae. In Aedibus B. G. Teubneri.

BARNES. Jonathan (1991) *The Complete Works of Aristotle*. Vol I-II. Edited by Jonathan Barnes. The revised Oxford translation. Princeton University Press.

SECUNDÁRIAS

ARISTOTE. (1990) Ethique à Nicomaque. Trad. J. Tricot, Edition Vrin, Paris.

AUBENQUE, Pierre. (2014) La prudence chez Aristote. 6ªed., Quadrige Puf, Paris.

BACON, R. (1953) *Rogeri Baconis Moralis Philosophia*. Zürich: Thesau rus Mundi.

BARNES. Jonathan. (1999) *The Cambridge Companion to Aristotle*. "Ethics" by D.S.Hutchinson. Cambridge University Press. USA.

BERTI, Enrico. (2000) "Gadamer and the reception of Aristotle´s intellectual virtues. Revista portuguesa de filosofia. Tomo LVI. 2000. jul /dez, pp. 345-360.

BRENTANO, Franz. (1995) *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*. A cura di Giovanni Reale. Ed.: Vita e Pensiero.

BROGAN, Walter A. (2005) *Heidegger and Aristotle: the twofoldness of Being*. State University of New York.

CAEIRO, António de Castro. (2002) *A areté como possibilidade extrema do humano*. *Fenomenologia da práxis em Platão e Aristóteles*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda

CHARLES, David. (2015) "Aristotle on practical and theoretical knowledge". In.: NIELSEN, Karen Margrethe. *Bridging the gap between Aristotle's science and ethics.* Cambridge University Press.

COPLESTON. F.C. (1993) A history of philosophy. Vol I: Greence and Rome. NY. Image Books.

FERNANDES, Marcos Aurélio. (2013) "A filosofia moral em Roger Bacon: sua excelência, constituição e fundamentos". Revista Filosófica São Boaventura, v. 6, p. 63-84.

HEIDEGGER, Martin. (2012). *Platão: O sofista*. Tradução Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

IRWIN, Terence. (1984) "The Metaphysical and Psychological Basis of Aristotle's Ethics". *Essays on Aristotle's ethics*. Edited by Amélie Oksenberg Rorty. University of California Press.

IRWIN, Terence. (1995) *Metaphysics, Epistemology and Natural Philosophy*. Edited with Introductions by Terence Irwin. Galrland Publishing, Inc New York and London.

IRWIN, Terence. (2007) *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*. Volume I: From Socrates to the Reformation. Oxford University Pres.

IRWIN, Terence. (1988) *Aristotle's First Principles*. Oxford University Press.

IRWIN, Terence. (1995) *Aristotle's Ethics*. Edited with introductions by Terence Irwin. Garland Publishing, Inc New York and London.

KARBOWSKY, Joseph (2019). *Aristotle's method in ethics : philosophy in practice*. Cambridge University Press.

KIERNAN, Thomas P. (2015) *Aristotle Dictionary*. Philosofical Library, New York.

MOREL, Pierre-Marie. (2017) "Vertu éthique et rationalité pratique chez Aristote. Note sur la notion d'hexis proairetikê", Philonsorbonne, 11 | 2017, 141-153.

NATALI, C. (2004) L'Action Efficace - Etudes sur la Philosophie de l'Action d'Aristote, Louvain - la Neuve.

NATALI, Carlo. (1989) *La saggezza di Aristotele*. Bibliopolis, Napoli.

NATALI, Carlo. (1991) *Bios Theoretikos: la vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*. by Società editrice il Mulino, Bologna.

NATORP, Paul. (1888) "Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik". Philosophische Monatshefte, Heidelberg. vol. 24, pp. 37-65.

NIELSEN, Karen Margrethe. (2015) *Bridging the gap between Aristotle's science and ethics.* Cambridge University Press.

OSMA, Pedro Martinez de. (2002) *Comentario a la ética de Aristóteles*. Introducción y selección de textos de Ana Cebeira. Cuadernos de Anuario Filosófico – Serie del Pensamiento Español. Universidad de Navarra, Pamplona.

PELLEGRIN, Pierre. (2001) Le vocabulaire d'Aristote. Ellipses èdition Marketing S.A. Paris, 2001. ISBN 2729804544.

REALE, Giovanni. (2007) Aristóteles. História da filosofia grega e romana vol IV. Trad. Marcelo Perine e Henrique Cláudio de Lima Vaz. Edições Loyola: São Paulo.

REALE, Giovanni. (2011) "Sumários e Comentários". *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine - Edições Loyola (3ª ed.). São Paulo, p.11.

ROSS, W. D. Aristóteles. (1987) Trad. Luís Filipe Bragança. Publicações Dom Quixote, Lisboa.

ROVIGHI, Sofia Vanni. (1964) Elementi di filosofia. Edizione completamente rinnovata. Vol. II: Metafisica. Editrice la Scuola.

SALMIERI, Gregory. (2009) "Aristotle's Non-'Dialectical' Methodology in the Nicomachean Ethics". *Ancient Philosophy* 29, pp. 311-335.

TOMÁS DE AQUINO. (2014) A Prudência: a virtude da decisão certa. Tradução, estudos introdutórios e notas de Jean Lauand. São Paulo: WMF Martins Fontes.

TOMÁS DE AQUINO. (2015) Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles (I - III): O Bem e as Virtudes. Vol. I. Edição, tradução e notas Paulo Faitanin e Bernado Veiga. RJ: Mutuus.

WOLF, Ursula (2010). A Ética a Nicômaco de Aristóteles. Título original: Aristoteles' "Nikomachische Ethik". Tradução de Enio Paulo Giachini. Edições Loyola: São Paulo.

ZINGANO, Marco. (2009) "L'Acte Volontaire et la Théorie Aristotélicienne de l'Action" Journal of Ancient Philosophy. Vol. III Issue 2.

ZINGANO, Marco. (2010) *Sobre a ética nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados*. São Paulo. Ed. Odysseus.

ZINGANO, Marco. (2017) "Eudaimonia, Razão e Contemplação na Ética de Aristóteles". Revista Analytica. Rio de Janeiro, vol 21 nº 1, pp. 9-46.

LA CIUDAD Y EL ORIGEN DE LA FILOSOFÍA. PAPEL HISTÓRICO DE LA POLIS GRIEGA

JORGE GASCA SALAS
Instituto Politécnico Nacional, México

1. INTRODUCCIÓN

Con la *polis* se entretejen e imbrican todos los órdenes históricos de la vida y de la ciencia tanto de la antigüedad como de la vida contemporánea. Para su comprensión no bastan ni la Economía, ni la Arquitectura, ni la Historia, etc., como ciencias particulares. Se vuelve necesario recurrir, ante todo, a la Filosofía. Con la consideración de la *polis*, la vida en ciudad es algo más que hábitat concentrado y la concentración urbana mucho más que poblamiento urbano densificado. La introducción del acontecimiento de la polis nos permite pensar los problemas de la ciudad en un sentido originario. Nos permite incursionar en lo más prístino de lo que se denomina *ser* y, a la fundamentación de este, a un modo fundamental del habitar. (Heidegger, 1999, p.71). Un modo peculiar de *habitar* que configura un determinado *ethos* y perfila una forma especial de morar entre las cosas (Heidegger, 2000, p.289).

La ciudad es el escenario de la filosofía. Tal es la afirmación mediata subyacente de esta investigación. Ello implicaría que cualquier filosofía, es decir, cualquier pensamiento filosófico de cualquier pensador, estaría explícita o implícitamente vinculado con el objeto-ciudad. Hipótesis cuya demostración tomaría como ejemplo a cualquier filósofo: ninguno en especial o, quizá, los más complejos, los que apuntan hacia una relación sistemática ciudad-filosofía: *arké-polis* (Anaximandro), *ethos-polis* (Platón), *dios-ciudad* (San Agustín), *totalidad-ciudad* (Hegel), capital-ciudad (Marx), etc. El problema resulta sumamente complejo y vasto, aunque, como tal, queda como una tarea pendiente y abierta.

Por ello, la filosofía, que surge de la ciudad y con ella, tiene un papel primordial en la argumentación pretendida, en parte porque reconoce la cercanía histórica con el sustrato político de la ciudad. No obstante que en sus orígenes esta filosofía no aparezca jerarquizada o sistematizada. Actualmente es imposible pensar la ciudad sin la filosofía, sin reconocer su importancia en el análisis diacrónico nacido *en* la ciudad y *con* ella.

Partimos de la idea consistente en que la relación ciudad-filosofía es tan sólo una parte del proceso complejo integrado en por lo menos una septena de elementos: *naturaleza-campo-urbanización-ciudad-ciencia-polis-filosofía.* Se trata de una versión modificada de la relación sujeto-objeto en la que la capacidad subjetiva ha sido potenciada. Se trata de versiones de la relación *objeto-sujeto-pensamiento* bajo la figura histórica que ha seguido a lo largo del tiempo. Parte de esta relación se expresa en términos de *naturaleza-cultura-civilización*, o simplemente como relación *naturaleza-espíritu.*

Con esta idea se quiere mostrar la relación *ciudad-ciencia-polis-filosofía* como posibilidad fundante de un vínculo histórico genético esencial entre materialidad, socialidad y saber. Se quiere, por un lado, resaltar la presencia de la ciudad en la gestación de la filosofía, pero, por otro, la necesidad histórica de la *polis* para su total surgimiento primigenio.

La hipótesis inmediata que ilustra el problema investigado es la siguiente: la filosofía se gesta en la ciudad, pero no aparece con ella, sino que la aparición de la filosofía se da sólo hasta el surgimiento de la *polis* y gracias a ella: la *polis es la condición para el surgimiento de la filosofía.*

En esta investigación hemos elegido la relación histórica gradual urbanización–ciudad–polis porque en ella se expresa el surgimiento de lo urbano en toda su plenitud, se trata de un desbordamiento ilustrativo e histórico que alumbra a manera de develamiento provocado por el tercer elemento de la relación: la polis.

2. OBJETIVOS

Este capítulo de investigación tiene como objetivo destacar las condiciones históricas que permitieron el origen de la filosofía e incursionar en la polis griega clásica como acontecimiento histórico que da lugar a pensar sobre las condiciones sociales de la ciudad en un sentido originario y fundante. La investigación tiene un carácter introspectivo en la gestación de la polis como lugar de lo más prístino del habitar histórico, de un modo especial de hacer ciudad que permitió la formación de un tipo de ser humano (el *polités*), tomando en consideración que ser es, efectivamente, 'habitar morando entre las cosas', un *ethos* que es resultado y a la vez generador de un modo de habitar fundamental.

3. METODOLOGÍA

Para fundamentar la hipótesis planteada empleamos un método lógico-histórico que analiza fuentes histórico-documentales reconocidas e indaga crítica y analíticamente sobre las condiciones, *sine qua non*, que permitieron la génesis de la filosofía.

Se tiene como punto de partida la consideración de un status originario según el cual se distinguen caminos o estadios del desarrollo social en una posibilidad doble: 1) el proceso histórico-genético ciudad-ciencia (génesis de la ciudad/ génesis de la ciencia) y 2) la polis-filosofía como acontecimiento histórico. El primer camino/estadio del desarrollo sería aquel que alcanzaron la mayoría de las civilizaciones en una y otra latitudes del mundo: mesopotamia, mesoamérica, etc. El segundo camino sólo se dio en la Grecia antigua.

4. RESULTADOS

4.1 El proceso histórico-genético: la relación ciudad-ciencia

La relación Naturaleza-Campo-Urbanización-Ciudad-Ciencia-Polis-Filosofía (N-Ca-Ur-Cd-Ci-Ps-Fl) expresan el despliegue de un proceso civilizatorio trans-continental de muy larga duración (miles de años), que aún sin señalar ningún "destino", ni tampoco una "filosofía de la

historia", marca una tendencia que hasta el siglo IV a.C. se hizo posible en la Grecia antigua. Toca, en lo que sigue, abordar un poco sobre la relación ciudad/pre-filosofía (primeros cinco elementos de la septena y punto número uno de las secuencias anteriores), sin olvidar la importancia que guardan las discusiones en torno a la relación Naturaleza-Cultura-Sociedad; ni la trascendencia de la relación conceptual de cultura-civilización; y la puesta en juego de la relación vida material-vida social-vida espiritual.

Nos parece completamente adecuada la denominación de "pensamiento prefilosófico" (Frankfort; 1967) para todas aquellas expresiones culturales de las mentalidades o representaciones del pensamiento antiguo anteriores a la aparición de la polis griega (China, India, Mesopotamia, Egipto y la propia Grecia pre-política).

La filosofía o la "prefilosofía" hay que buscarlas ahí donde "se gesta ciudad". Gestar ciudad es hacer civilización. Esto ya lo ha demostrado G. Childe al presentar la evolución y el cambio cultural como proceso civilizatorio en el que coexisten adaptaciones al medio ambiente y del medio ambiente (Childe, 1991, p. 31).

La domesticación, entendida en sentido amplio, es la condición sin la cual la vida sedentaria sería una quimera, aquello que Childe llama "la revolución neolítica"). Si por algo puede ser entendida, es por su revolucionamiento en la relación Hombre-Naturaleza. En esa relación el hombre pasa de consumidor-recolector a productor-transformador. Pasa de buscador de *optimum climaticum* a creador de *optimum domesticum,* período no mayor a 2000 años (Childe, 1991, pp. 92, 131). Si la revolución neolítica y la revolución urbana son condiciones indispensables para el surgimiento de ciudades, los supuestos de estas condiciones son la organización para la producción, cambio y consumo agrícola y sus excedentes (Sjoberj, 1969, pp. 39, 40.); el desarrollo técnico, tecnológico y científico; el desarrollo de la escritura; el desarrollo del Estado y sus instituciones; y el desarrollo político-religioso en general.

La ciudad antigua del año 3000 a.C. presupone la existencia de las ciencias avanzadas de la astronomía y las matemáticas, la metalurgia, etc., y del pensamiento mágico creador de mitos (enlaces entre el cielo y la

tierra) que le antecede por miles de años. La diferencia de duración, (larga) entre una y otra, es denominada por Levi Strauss *"paradoja neolítica"*, esto es, el hecho de que la historia de la ciencia sea mucho más corta que la historia del pensamiento mágico (Levi-Strauss, 1999, p.33).

A esta "paradoja neolítica" le podríamos agregar otra más: la *"paradoja política"* y que aludiría al "acortamiento" aún mayor del tiempo histórico por la presencia de la polis (siglos VI y V a.C.) en relación con las formas de ciudad anteriores a ella y la aparición de la filosofía. En nuestra opinión la salida de ambas "paradojas" no está en el saber como mero "conocimiento" (cercano a la intuición sensible a alejado de ella) sino en la cercanía real y objetiva entre el sujeto que piensa y lo pensado hecho mundo. En ambas "paradojas" la ciudad (un tipo de ciudad en cada caso) hace de lo pensado un mundo, un elemento perteneciente a un cosmos que unifica el cielo con la tierra y hace de cada objeto una ventana al mundo (mónada).

Por milenios, los antiguos pre-urbanos y pre-científicos dependieron de las fuerzas de la naturaleza encomendándose a ellas dejando como testimonio los mitos y la magia que, en efecto como afirma Levi-Strauss, son también formas de conocimiento, pero mistificaciones no-científicas.

La historia de la civilización entre el año 3000 a.C. y los griegos prepolíticos, es la historia de la ciencia, la religión y el "mito dominacional".

Probar estas afirmaciones nos llevaría a una revisión del contenido mágico-religioso de los mitos en relación con la presencia mayor o menor de la ciudad, aunque como ya hemos dicho, no hay historia sin ciudad, ni historia del mito, ni de la religión, ni de la escritura misma, que posibilita esa historia; el resto sería sólo prehistoria.

4.2 La polis-filosofía como acontecimiento histórico

¿Por qué surge la polis precisamente en Grecia? ¿En qué radicó la racionalidad que le dio origen?

El surgimiento de la polis no inaugura la aparición de la ciudad en general, sino un acontecimiento peculiar. Nos marca la asunción de un nuevo tipo de ciudad, o mejor dicho, nos marca una nueva forma de ser en ella. La forma peculiar de ser en ella obedece a circunstancias que se moldearon por un conjunto causal bien diferenciado del resto del mundo antiguo que, como veremos, influyó determinantemente en toda la historia posterior.

1) Lo que en un principio llamamos síntesis cultural, puede completarse y precisarse bajo la idea según la cual la ciudad es consecuencia de la concentración de: la población, los instrumentos de producción, el capital, el disfrute, las necesidades, etc.; así como del régimen colectivo: la administración, la policía, los impuestos, etc. (Marx, 1974, p. 55).

Una síntesis es, de suyo, una concentración, sin embargo, la segunda no es necesariamente la primera. Grecia fue una concentración intercontinental que resultó de la salida hacia la cuenca del Mediterráneo de un interminable flujo de mercancías y de hombres desde el lejano oriente hasta Mesopotamia que, junto a Egipto, representaron la salida al mar teniendo como enlace y comunicador a un pueblo comerciante de flujo marítimo: Fenicia. Esto fue justo lo que necesitó el Mediterráneo para desarrollarse en su proceso civilizatorio relativamente simbiótico. En este caso la simbiosis fue tan sólo un sueño que coexistió con la hidra más voraz que haya conocido el género humano que fue la guerra. De esta forma, allende el mar, yacían comunidades aldeanas no sujetas a tan variada y amenazante diversidad intercontinental, pero partícipes del intercambio de medianas y largas distancias. Tomaba sólo lo que le era útil: adquiría exactamente lo que necesitaba como lo hace todo mercader para su supervivencia y un poco más, lo necesario para la especulación comercial y lo mínimo para no agraviar a su vecino belicoso que en cualquier momento podría desatar su ira o la de él mismo. El determinismo de civilización y las condiciones de existencia sedentaria condujeron a una gran cantidad de pueblos hacia el mar, pues el mediterráneo no sólo fue la desembocadura de aguas sino de pueblos. Así, entre las laderas de las montañas, las breves planicies griegas, los valles del Nilo, el Éufrates y el Tigris la densidad de ocupación del

suelo fue mucho más alta que en cualquier otra parte del mundo antiguo. Esto es concentración (intercontinental).

2) La idea que dice “la historia antigua clásica es historia urbana, pero de ciudades basadas sobre la propiedad de la tierra y la agricultura...”, es muy cierta y caracteriza a los pueblos de la antigua Grecia. De acuerdo con Marx, el primer supuesto de esta formación económico-social es la entidad comunitaria, donde aparece la ciudad como zentrum. La tierra de cultivo aparece como territorio de la ciudad, como naturaleza inorgánica del individuo vivo (como su taller: medio de trabajo, objeto de trabajo y medio de vida del sujeto). La guerra es la gran tarea común: "las dificultades que encuentra la comunidad sólo pueden provenir de otras comunidades, que ya han ocupado esa tierra o que molestan a esa comunidad en su ocupación". La concentración de viviendas en la ciudad es base de esta organización guerrera. Por otro lado, Marx afirma que su naturaleza tribal lleva en sí misma a la constitución de linajes superiores e inferiores, cuya diferenciación se acentúa aún más por la mezcla con tribus sojuzgadas, pero, a su vez, lo que caracteriza la vida comunitaria es que se sustentaba en pequeños agricultores que eran dueños de su parcela, y en esa medida, miembros de la comunidad: "el mantenimiento de sí mismo como miembro es igualmente el mantenimiento de la comunidad y a la inversa" (Marx, 1986, p.60).

Aquí la concentración es el abigarrado cúmulo de casas, producto de la mayor densidad de ocupación del suelo en las laderas de las montañas; pero también y fundamentalmente es cercanía; una cercanía que es a su vez síntesis: cercanía económica entre campo y ciudad, cercanía física entre tierras de labor y ciudad, y cercanía topográfica en el sentido técnico y etimológico del término. Esta cercanía-síntesis, tenía dos caras: una cara negativa que encontramos al lado de su cultura material, tal y como nos la describe Mumford con lujo de detalle: las ciudades como aldeas "hipertrofiadas", "pestíferas", en las que "topografía y cultura aldeana sirvieron como vallas para la unificación", etc.; y otra cara positiva constituida por su régimen político: la democracia. Esto integra el tercer camino de las preguntas antes formuladas.

3) La historia de Grecia la conocemos a “saltos”. Brincamos de la isla de Creta (s. XXV a.C.); a las ruinas de Troya (s. XIII a.C.), a través de Homero (s. IX a.C.), y de ahí saltamos tres siglos hasta dar con la ciencia jónico-milesia de Tales y Pitágoras (s. VI a.C.). El resto de la historia clásica (s. V, VI a.C.), es mejor conocida y el desconocimiento se aligera al llegar de los presocráticos hasta Aristóteles. Con la historia de la ciudad griega ocurre lo mismo, pero –con frecuencia– poco se repara en ello, y en que, por tanto, no en todo tiempo la ciudad griega fue una polis, o que –por lo menos– la polis atravesó por una serie de etapas más o menos correspondientes a la época clásica.

El estudio de la polis, es decir, de la ciudad como polis, debe comenzar con la consideración de que no se trata de un conjunto de casas pegadas unas con otras, de calles, espacios abiertos y templos; ni de construcciones marmóreas dóricas, jónicas o corintias que embellecían aquellos templos erigidos a los dioses, sino de un tipo peculiar de sociedad, de un modo peculiar de generar la hacer vida social o, incluso, hacer de la sociedad un modo de vida peculiar. La polis, pues, no es la ciudad de los griegos, sino el modo como ellos existieron en ella e hicieron de este existir un modo de ser (habitar). Polis es, por tanto, un modo de ser en la ciudad. Y como todo “modo de ser” implica un “estar en”. El estudio de la polis, evoca un estudio de lo que hace de un “modo de estar en”, una «ciudad»: sus habitantes (la sociedad), sus edificios, sus dioses, su Estado, su relación entre “ellos”, y su relación con “los otros”. ¿Cuáles fueron estas condiciones y cuando ocurrió esto?, es lo que queremos dejar apuntado.

La hipótesis planteada en un comienzo, indica que la filosofía nació con la polis. Esto aconteció en condiciones históricas que se habían gestado en el pasado griego como tal, es decir, cuando despunta la identidad helénica posterior al siglo XII a.C., tras la caída de la monarquía micénica bajo el dominio dórico.

Vernant sostiene la idea de que tras la caída del imperio minóico (s. XII a.C.) se destruyó para siempre el régimen monárquicoy se sentaron las bases para una reorganización de la vida social tras la terminación de la llamada Edad Media griega caracterizada por el aislamiento y la

retracción. En el siglo VIII a.C. Grecia reinicia las relaciones comerciales con Oriente suspendidas por varios siglos (Vernant, 1968, p. 38).

Tras varios siglos de gestación, la polis adviene entre los siglos VIII y VII a.C. Para comprender las condiciones de este advenimiento, deben agregarse a los diez puntos definitorios de la ciudad antigua propuestos por G. Childe (Childe, 1950), cinco puntos fundamentales que hicieron de la ciudad griega una polis:

1. Desaparición de la monarquía; camino a la democracia; hacia el hombre libre.
2. Leyes consensuadas.
3. Plena publicidad.
4. Laicización del pensamiento.
5. Preeminencia de la palabra. (J. P. Vernant).

Estos cinco elementos, no conocidos en la antigüedad, constituyen una transubstanciación de la vida humana a través de la trans-naturalización de lo colectivo, en la cual la socialización se vuelve una empresa de todos y una necesidad de cada uno haciendo de ella un proceso social-natural. Este proceso no posibilitado por la hermeticidad de la vida, ahora deviene históricamente en un proceso de síntesis cuya trascendencia y peculiaridad inaugura lo que podría denominarse exteriorización de la existencia humana, propiciada por la transmutación de la individuación jerárquica en colectivización; de la verticalidad impositiva, en horizontalidad consensuada; del mandato en discusión; y de la discusión en discurso; en una palabra: apertura.

En la externalización de la existencia humana, la apertura es la condición sine qua non de la polis. El ágora es el topos público del valor de uso. Lugar de encuentro y unificación de la diversidad (heterogeneidad).

El ágora es el *topos* de la coexistencia: la acrópolis y el erecteo (lugar de los dioses), y el espacio público (lugar de los hombres); el lugar de la convergencia de hombres, mercancías, artes, técnicas, ideas y discursos. En su reconocimiento deben hacerse aparecer las etapas de apertura que tuvo que atravesar la polis.

A. La correlación entre el carácter de una sociedad y su modo de pensar es sin duda algo sugerente que explica enormemente las peculiaridades griegas. Las sociedades altamente jerarquizadas pre-políticas generan un modo de pensamiento prefilosófico (mítico-religioso-mágico-mistificador) jerarquizado a diferencia de las sociedades democráticas cuyo modo de pensar/ pensamiento es necesariamente abierto. En una sociedad así (jerárquica), las expresiones más profundamente humanas, se vuelven meramente funcionales: la ciencia nunca brota como tal, sino nada en forma perenne en el mar de lo técnico-operativo-inmediato; el arte en la religión y la magia; lo humano en lo "natural"; la ciencia y la filosofía nunca brotan de entre la magia y la religión y ésta domina desde lo jerárquico-natural: el imperio de la ley del más fuerte. De ahí que se asigne a la escritura un papel funcional de "control" y "registro" de los bienes de los palacios; la épica oral como canto de las hazañas de los héroes; el derecho como un conjunto de normas consuetudinarias inmutables a favor de la realeza.

La desaparición de la monarquía prepara el camino para el advenimiento de dos hechos históricos sin precedentes, el primero es el surgimiento de la sociedad democrática y el segundo es la aparición del "ciudadano libre" [*polítes*].

B. La aparición del "ciudadano libre" [polítes] no es necesariamente la existencia del hombre libre; ni en tanto hombre en general, ni en tanto libre fuera de toda esclavitud, sino del hombre en calidad de polítes ["ciudadano"] como habitante de la polis y libre en tanto que tiene el estatuto de polítes y no de "meteco" o de esclavo[234]. El polítes es la figura resultante de un proceso de siglos en el cual se gesta la democracia como régimen de vida colectivo. Esto no llega a su cúspide sino con Atenas como la última de las grandes ciudades que aparece en la historia griega. El proceso como tal se da, *strictu sensu*, en todas las polis griegas, sin embargo, no se cuenta con datos suficientes acerca de las florecientes polis jónicas, y se tienen mayores datos de Esparta, o mejor dicho, de la sociedad de tipo espartano (Jaeger, 1962, p.103).

[234] En la Atenas del siglo V se distinguen tres grupos básicos de habitantes de las polis: el ciudadano, el meteco (extranjero residente) y el esclavo (Barnes, 1942, p.47).

El polítes y el consenso de leyes, son parte de la instauración de un régimen social cualificado por la transformación del *nomos* en *demos*, si por *nomos* puede entenderse "costumbre", "uso aceptado" o "convención social", esto es, "ley no escrita" (Hussey, 1991, pp. 31, 32); tratándose aquí de una tradición oral ancestral dotada de validez, *nomos* (Jaeger, 1962, p.88). En el advenimiento de la polis (S. VIII y VII a.C.) fundamentalmente en el siglo VII surge la noción de *isonomía* que enmarca una época cuyo ideal consistía en que la ciudad resolviese sus problemas gracias al "funcionamiento normal de sus instituciones, mediante el respeto a su propio *nomos*". Si por *demos* puede entenderse a lo que representa cada una de las "aldeas periféricas" cuyo conjunto (*demoi*) estaba integrado por la clase campesina encargada de alimentar a la ciudad central habitada por los nobles ocupantes del *ásty*, lugar que agrupaba los edificios públicos asociados a la *arkhé* (Vernant, 1983, p. 220).

La oposición entre "urbanos" y "rurales" avivada a fines del siglo VII es una muestra del paso o transformación del *nomos* en *demos*, del dominio de las reglas no escritas, por aquellas escritas y, en gran medida, la muestra de la oposición entre "cultura" y "sociedad", entre la tradición oral y las costumbres y la estatalización de lo político, esto es, la conversión del *nomos* en *demos*, o dicho en otras palabras, la instauración o institucionalización del régimen político (de la vida colectiva democrática realizada en polis).

La etapa inicial de la polis griega asociaba al polítes con la *areté*, con la conducta heroica, con el título más alto y más glorioso que pudo alcanzar un joven entre los hombres embarcados en la guerra y las sangrientas luchas cuerpo a cuerpo contra el adversario: aquel que cae entre los luchadores y pierde la vida, cubre de gloria su ciudad, a sus ciudadanos y a su padre. Si alguien ofrendaba su vida en la guerra, elevaba su ser a lo más alto, muy por encima de la existencia humana, la polis le otorgaba la inmortalidad de su yo ideal, su "nombre". "Desde entonces la idea de la gloria heroica conservó para los griegos este matiz político" (Jaeger, 1962, p.97). En la polis el status de "soldado" coincidió con el de "ciudadano"; quien tuvo su puesto en la formación militar de la ciudad, lo tuvo también en la organización política. A fines del

siglo VIII, en la entrada de Grecia a la edad del hierro, los cambios del equipo en la tecnología de la guerra, modificaron la figura del guerrero y apareció el *hoplita*, pesadamente armado, situado ahora en el mismo plano que el poseedor de caballos, capaz de poderse costear el equipo de combate, aspecto particular de los pequeños propietarios libres que forman el demos. El heroísmo es, entonces, *status*, capacidad económica y dominio completo de sí mismo (*sophrosyne*), es decir, la virtud guerrera (Vernant, 1968, pp.48, 49).

En realidad el ethos griego de las primeras polis encuentra su "paradigma" en la cultura espartana religiosa-militarista-autoritaria (este modelo reaparecerá en los siglos posteriores en Platón: República; Licurgo y Plutarco). La oposición entre nomos y demos es un fenómeno importante en los siglos VIII y VII a diferencia de los siglos VI y V posteriores. Para W. Jaeger el *nomos* espartano, la asamblea popular espartana, no es otra cosa que la antigua comunidad guerrera, en la cual no hay debate alguno, limitándose a votar sí o no ante una proposición precisa del consejo de ancianos. El *eforato* es la máxima autoridad del Estado y reduce a un mínimo el poder político de la realeza. Otorga al pueblo un mínimo de derechos y conserva el carácter autoritario de la vida pública tradicional (Jaeger, 1962, p.89).

Una ruptura, sin embargo, es perceptible entre el siglo VII y el VI, Esparta no es un Estado cuya originalidad despertara asombro en el resto del mundo griego, sus instituciones se consagran enteramente a la guerra; si bien, se repudia la ostentación y la riqueza, también se cierra a todo intercambio comercial, artesanal, con el extranjero. Se prohíbe el uso de metales preciosos incluyendo las monedas de oro y plata. Queda también al margen de las grandes corrientes intelectuales. La mirada en la implantación del régimen político deberá dirigirse hacia otro lugar, la Atenas de Clístenes y Solón del siglo VI.

C. Vernant, apoyado en L. Gernet, destaca el predominio del principio territorial sobre el principio gentilicio de las reformas llevadas a cabo por Clístenes en el siglo VI para la organización de la polis. La ciudad es el centro de tribus, trittias y demos. En el centro de la ciudad, el ágora, reorganizada y remodelada, forma un espacio público,

claramente circunscrito, definido de ahora en adelante mediante unos límites (Vernant, 1983, p.221).

Esta relación de lo privado y lo público, se muestra además en la presencia del *oikos* (el hogar familiar: la casa) en la figura religiosa de *Hestia* y su presencia común o colectiva edificada en el espacio público y abierto del ágora encarnada en la representación de los pritáneos ocupantes temporales de la *Baulé* que encarna, a su vez, el todo de la ciudad, en este centro único (hogar colectivo: casa colectiva) constituido por la *Hestia koiné*. Este centro es la metamorfosis de la jerarquía y la diferenciación en homogeneidad e igualdad. En adelante la saciedad (*koros*), engendrador potencial del deseo malsano de tener más que los otros (*pleonexía*), de los excesos (*hybris*), de la riqueza (*khrémata*), la desigualdad (*dysnomía*), llegando a ser en el hombre locura (*aphrosyne*), en adelante serán sofocadas por valores cívicos nuevos: la distribución equilibrada (*eunomía*), igualdad (*isonomía*), la templanza o virtud del justo medio (*sophrosyne*), (Vernant, 1983, pp.66 y 35). Ya desde Solón *Diké* y *Sophrosyne* son "bajadas del cielo a la tierra e instaladas en el ágora", y serán llamadas a "rendir cuentas". La igualdad (*isokés*) aparecía como una nueva noción del orden, aun cuando se trata de una "igualdad jerárquica", "geométrica y no aritmética" (Vernant, 1968, pp. 69,73).

D. Laicización del pensamiento es ante todo desapego a los dioses, independencia y autonomía, aunque en la cultura griega política es, como en muchos otros pueblos de la actualidad, coexistencia. De hecho, los "materiales" de que están hechos los dioses griegos son Naturaleza y Humanidad. Naturaleza porque todos ellos representan fuerzas superiores a las humanas pero todas ellas provenientes de la naturaleza: el trueno (Zeus); cielo sereno (Hera); el mar (Poseidón); etc. Humanidad porque representan atributos humanos: fuerza, justicia (Zeus); "modelo de esposa" y madre (Hera); ira (Poseidón); etc. Pero también representan jerarquía, verticalidad y aristocracia. Por lo que desapego a los dioses es desapego a la verticalidad, a la jerarquía, a la superioridad y a la aristocracia, pero ante todo es desapego a la celestialidad; lo cual trae consigo una revaloración de lo humano, no obstante lo humano estuvo presente en todo momento puesto que no sólo se trató de dioses

antropomórficos sino de una divinización de lo humano. La polis permitió el efecto contrario: la humanización de lo divino. La figura más señera es, por supuesto, Prometeo. Prometeo inaugura la polis. En ella el fuego encendido por los hombres "prometeizados" se instala en el ágora. Laicizar es, en gran medida, "prometeizar" no sólo el pensamiento sino la vida toda. En este sentido, Prometeo no debe verse como el "desobediente", el "rebelde" o "insubordinado", sino el rompedor de códigos, el transgresor de las leyes divinas y, en esa medida, el posibilitador de la isonomía total: divino-terrenal. El dominio del fuego es el estandarte de la liberación del hombre con respecto a la naturaleza, en este caso, con respecto a la fuerza superior y, por tanto, dotada de poder y posesión divinos que marcan tan sólo un comienzo liberador, el comienzo liberador de los hombres en la polis y concretamente en el lugar de la igualdad, la publicidad y la coexistencia humano-divina: en el ágora.

Un hito también fundamental en la laicización griega lo marca la adopción del sistema decimal en sustitución de la noción místico-religiosa del espacio: en las reformas de Clístenes se establecen dos órdenes nuevos en el plano espacio-tiempo, en las cuales "la organización del tiempo calca la del espacio": Clístenes propuso, deliberadamente, la integración, en diez tribus, del territorio contra las doce tribus originarias y de igual modo se instaura, ante el tiempo calendárico religioso dividido en 12 meses (cada uno de ellos regido por cada uno de los doce dioses), el tiempo "cívico" (político) o calendario *pritánico* estableciendo un año de 360 días (constituido por diez pritanias de 36 días) o de 366 días (seis pritanias de 37 días y cuatro pritanias de 36). Tener la pritania, representaba para cada tribu, ocupar una posición en el año político y delegar a cincuenta de los suyos al Hogar común (*Hestia koiné*), es decir, al corazón de la polis. Las implicaciones conservadoras propuestas por Platón en las *Leyes* recorren el camino inverso seguido por Clístenes en el siglo VI dirigido nuevamente al sistema duodecimal reivindicando el valor religioso original (Vernant, 1983, pp. 221,241).

No obstante este proceso de laicización se hizo inminente, Anaxágoras, Protágoras y Sócrates fueron juzgados, en diferentes momentos, acusados de impiedad o algo semejante:

Anaxágoras abandonó Atenas donde había vivido la mayor parte de su vida.

Protágoras de Abdera ganó la "distinción" de haber sido el primer hombre cuyos escritos fueron quemados por la autoridad.

Sócrates, el que, de haber querido, se hubiese salvado por el exilio o una multa considerable, eligió sufrir la pena de muerte. (Hussey, 1991, p.22).

E. La discusión colectiva, pública y abierta es con todo y sobre todo preeminencia de la palabra. Con la ciudad la palabra se vuelve escritura (ideográfica, pictográfica, "eterialización"), pero con la polis, la palabra se vuelve discurso, sale del dominio privado para situarse en el plano de lo común, se vuelve cosa pública. En adelante, atañe directamente a la vida colectiva, al todo en su conjunto. Éste se vuelve político. Con la caída de las monarquías micénicas su escritura también "desaparece como arrastrada por el derrumbe de los palacios"; a fines del siglo IX a.C. es reinventada por los griegos, no sólo con un orden eminentemente fonético, retomada ahora de los fenicios, sino revolucionada socialmente: no se tratará más del privilegio de una élite de escribas creadores de archivos puestos al servicio del rey y los secretos del palacio, sino parte de la cultura común, con plena publicidad, puesta en igualdad para todos y en todos los órdenes de la vida social y política. Precisamente porque la palabra es fundamental para los griegos, la elevarán a la figura de una divinidad: la fuerza de persuasión (*Peitho*). La palabra es elevada al rango de discusión, argumentación, debate contradictorio y arte oratorio. El nexo entre la *polis* y el *logos* es, en el origen, indisoluble.

Desde el siglo VIII, junto a las recitaciones de los textos de Homero o de Hesíodo, la escritura pasará a formar parte de la paideia griega. A "plena luz" y ante la mirada de la ciudad entera, Grecia ve en Anaximandro y Ferécides a sus primeros escritores de libros. Es precisamente Anaximandro quien rompe con el estilo poético de la escritura y decide escribir en prosa, es decir, discursivamente bajo la apertura de la polis, ex-poniendo el nuevo esquema cosmológico y desbordando sobre el

ágora del pensamiento la concepción griega del universo (Vernant, 1983, p. 41).

5. DISCUSIÓN

El filósofo nace o crece en circunstancias tales que moldean su pensamiento o influyen, sobremanera, en él. Mostrar cómo fueron estas condiciones posibilitadoras de tales cambios implicaría un estudio detallado de la civilización material y espiritual de estos espacios políticos como tales; un estudio de las circunstancias endógenas que reconstruyera la historia de las circunstancias filosóficas o que posibilitaron la filosofía "desde dentro", a diferencia de esta otra posibilidad de estudiar el surgimiento de la filosofía que podría partir del estudio de las circunstancias externas o exógenas que presuponen, más bien, un proceso de síntesis trans-cultural. Una tercera posibilidad de acercamiento apuntaría hacia ambas situaciones, endógeno-exógenas.

El estudio de las primeras exigiría investigar la historia del ambiente (relación hombre-naturaleza), la etnografía, la antropología cultural, la literatura, la técnica, y el arte en general.

El estudio de las segundas nos obligaría a estudiar la geografía económica, la etnografía comparada, la etnolingüística, la filología, las invasiones e influencias, (las guerras en general), etc.

La tercera opción implica, pues, estudiarlo todo, tarea sumamente descomunal aún cuando los estudios helenísticos son relativamente abundantes

6. CONCLUSIONES

Con el auge de la *polis* en los siglos VI y V a.C. surge también la filosofía. La filosofía clásica aparece en el tiempo de la decadencia de los estados jónicos libres del Asia Menor.

La síntesis más compleja de toda la antigüedad es la que generó al hombre como ciudadano libre [*polítes*] en los tiempos de la esclavitud. La democracia hizo su aparición en el escenario político de la historia y

generó la imagen del ciudadano libre bajo la forma del *polítes*, el habitante de la polis

La indiferencia aparente en el cuidado de sus casas y callejones; la indiferencia material de las casas pertenecientes a ciudadanos de diferente clase social; el uso colectivo de los espacios públicos, etc., eran ya un grande y sólido cimiento para la democracia que sólo en la polis daría lugar al ciudadano libre (Mumford, 1966, p. 199).

En el origen no hay filosofía sin polis. Si por ciudad entendemos al proceso civilizatorio que da origen a la polis. Por polis entendemos algo que va mucho más allá de la ciudad, se trata de una meta-ciudad, de un mundo, una totalidad resultante de un proceso de sincretización cultural y síntesis que es a la vez una explanación del mundo y una ventana a lo que lo griegos llamaron *kosmos.*

La polis es el topos en el que el *kosmos* se hace mundo y el mundo se vuelve el centro de la socialización. La ciudad, bajo esta connotación, se vuelve *kosmo-polis*. El *kosmos* se contrapone al *kaos*, es decir, el orden al des-orden.

Toda ciudad es ya un *kosmos*, pero este *kosmos* no es el mismo antes y después de la ciudad griega como polis.

En las sociedades aldeanas (*kóme*) y urbano-citadinas anteriores a la polis, se trataba de un *kosmos* impuesto, una "ideología" en el mal sentido del término: una visión del mundo inquisitiva, no contrastada ni sometida a discusión. Su logos era *epainético* (discurso de alabanza) descriptivo y narrativo. Mientras que el de la polis, es un logos apofántico, de apertura, contrastación y diferencia; regulación y publicidad.

La filosofía es ex-posición, ex-planación politica del kosmos vuelto hacia la totalidad habitable, hacia la ciudad con sus hombres, es en sentido estricto, "agorización" (externalización) del kosmos, o dicho en otros términos, la *kosmopolización* del pensamiento público (externalizado). Externalizar el pensamiento es, en la polis, traer a la luz pública (ante los ojos de todo mundo) la exposición de la oscuridad del kosmos mediante la palabra.

La verdad, la *aléteia*, es el resultado de todo ese proceso, el desocultamiento de lo que la inteligencia y el trabajo del hombre descubre o estatuye, a manera de epifanía y des-cubre lo oculto.

La filosofía es "la utilización de modos de pensar de la ciencia, de la polis, de la cultura, para, logrando un lenguaje más general y abstracto, aplicarlos a analizar la totalidad de las cosas"

7. REFERENCIAS

Barnes, H. (1942). An Economic History of the Western World. Harcourt, Brace and Company.

Childe, G. (1950). "The urban revolution". Town planning Review.

Childe, G. *Los orígenes de la civilización*, México, F.C.E., 1991, p. 31

Frankfort, H., et al. (1967). El pensamiento prefilosófico I, II. F.C.E.

Hegel, F. (1999). Lecciones sobre la filosofía de la historia. Alianza.

Heidegger, M. (1999). Introducción a la Metafísica, Gedisa.

Heidegger, M. (2000). Hitos. Alianza.

Hussey, E. (1991). "La época de los sofistas". Los sofistas y Sócrates. U.A.M.-I.

Jaeger, W. (1962). Paideia. F.C.E.

Levi-Strauss, Claude. (1999). El pensamiento salvaje. F.C.E.

Marx, K. (1974). La ideología Alemana. Ediciones de Cultura Popular.

Marx, K. (1986). Formaciones económico-sociales precapitalistas. Siglo XXI.

Mumford, L. (1966). La ciudad en la historia. Infinito.

Sjoberj, Gideon. (1969). "El origen y evolución de las ciudades". La Ciudad. Scientific American, Alianza.

Vernant J. (1968). *Los orígenes del pensamiento griego.* Eudeba.

Vernant J. (1983). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua.* Ariel.

SECCIÓN II

ÉTICA Y FILOSOFÍA MORAL

PHILOSOPHY AND ECOLOGY: THE ROLE OF BIOETHICS IN TODAY'S SOCIETY

CARLOS POSE
Universidade de Santiago de Compostela

ADINA IOANA VLADU
Universidade de Santiago de Compostela

1. INTRODUCTION

In 1988, the American biochemist and oncologist Van Rensselaer Potter, who had coined the term "bioethics" in his 1970 paper *Bioethics: the science of survival* and his 1971 book *Bioethics: bridge to the future*, published a book titled *Global Bioethics*. Potter used the term "bioethics" to designate an emerging discipline that could bring together life sciences and ethics, and scientific and technical facts and values. For Potter, this new field represented a "bridge to the future" of humanity. With the term "global bioethics", he sought to encompass not only all fields of knowledge, but also rather all human and environmental spaces. In other words, global bioethics should encompass not only clinical bioethics but also ecological bioethics. However, fifty years later, the "global bioethics" theorized by Potter has largely been reduced to its North American aspect, centered on clinical ethics.

In the midst of an unprecedented health, economic, and social crisis brought about by a coronavirus pandemic (COVID-19), it is worth remembering that the role of bioethics in what is probably the most important debate for the continuation of human life on the planet, the environmental debate, has been minimal. In view of the dangers that threaten life as we know it today, and thus human continuity on the planet itself, it is imperative to ask ourselves what kind of change is needed to avoid such risks, how to achieve it, and what the role of bioethics should be in this transition.

2. BRIDGE BIOETHICS, GLOBAL BIOETHICS AND DEEP BIOETHICS

In the title to his 1971 book, Van Rensselaer Potter defined bioethics as a "bridge to the future". The word "bridge" has two possible interpretations: on the one hand, a new discipline that could bring together sciences and humanities; on the other hand, a way of ensuring the continuity of the human species towards the future. For Potter, the emerging discipline he had called "bioethics" was a path toward restoring environmental balance and protecting natural resources in a rapidly and constantly changing world. This change, largely technological in nature, generated knowledge, but lacked the wisdom that might guide the use of such knowledge. In Potter's view, values had to take into account the biological facts that ensured the survival of humankind, so that any action that jeopardized this objective had to be considered wrong (Potter, 1971). Potter's thesis was that, in order to build a bridge to the future, the only possible way forward would be to protect the "fragile web" of non-human life that sustains our society. Such an end could not be achieved by supporting value systems that are no longer relevant, nor could it be reached without the contribution of the political sphere. The revolution proposed by the American biochemist was, therefore, an educational and cultural revolution based on scientific data and supported by a global ethical and political commitment. (Quintanas, 2009: 3)

Some years later, in 1988, Potter expanded on this vision in his book *Global Bioethics: Building on the Leopold Legacy,* where he took up the "land ethic" theorized by Aldo Leopold in 1949. For Leopold, the survival of the human species depended directly on its capacity to recover and maintain the health of the ecosystem. Potter's "global bioethics" thus represented "a system whose mission is the definition and development of an ethic for long-term sustainable human survival". (Potter, 1998: 2) It was a "second stage" of ethics, which combined clinical ethics and environmental ethics.

Nevertheless, a decade later it was evident that bioethics had focused in great part —and especially in the United States— on clinical ethics,

whereas issues related to ecology were relegated to the background. This state of facts resulted in a concern for solving the problems that arise in the daily practice of healthcare and biomedical research, without questioning the economic, social and cultural system of an "industrialized and techno-scientific society that is disoriented in the face of the great power it has acquired to manipulate nature and even human beings". (Quintanas, 2009: 3) As Potter himself clearly states,

> One of the dilemmas that medical ethics is facing at the moment is when to use all available technology. However, back in 1971 I had already suggested that «Moral problems arise because medical science has only achieved partial success, which is sustaining the machine without sustaining the [person]». (Potter, 1998: 4)

In 1998, Potter published an article entitled *Bridge Bioethics, Global Bioethics and Deep Bioethics*, in which he discussed what he called "the third stage of bioethics": deep bioethics. As he explained in an article written together with Peter Whitehouse, "deep bioethics is the search for wisdom, defined as knowing how to use knowledge for the good of society. We need a type of bioethical wisdom that combines ecological knowledge with a deep sense of moral responsibility for a world in which we can survive". (Potter & Whitehouse, 1998)

It is rather strange that this idea passed largely unnoticed among so many bioethics researchers and opinion-makers, and that only recently it has regained a certain relevance, and even more so in view of the crisis we are experiencing.

3. COVID-19 AND PUBLIC HEALTHCARE

In 2019, a study published by the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services (IPBES) warned that human society was threatened by the degradation of the natural network that supports life on Earth. A year later, after the emergence of the COVID-19 pandemic, scientists from the same agency stated that human activities such as aggressive deforestation, intensive agriculture and farming, mining, overdeveloped infrastructures, and the exploitation of wild animals, had created the "perfect storm" for the emergence of pandemics, and that COVID-19 could be only the beginning.

> There is a single species that is responsible for the COVID-19 pandemic - us. As with the climate and biodiversity crises, recent pandemics are a direct consequence of human activity – particularly our global financial and economic systems, based on a limited paradigm that prizes economic growth at any cost. We have a small window of opportunity, in overcoming the challenges of the current crisis, to avoid sowing the seeds of future ones. (Settele et al., 2020)

Environmental degradation, coupled with unregulated wildlife trade and the exponential growth of global air travel, made it possible for a virus that circulated among only one species of bats in Southeast Asia to infect millions of people worldwide, cause immeasurable human suffering and bring economic and social activities around the world to a halt. However, as the agency's scientists warn,

> [T]his may be only the beginning. Although animal-to-human diseases already cause an estimated 700,000 deaths each year, the potential for future pandemics is vast. [...] Future pandemics are likely to happen more frequently, spread more rapidly, have greater economic impact and kill more people if we are not extremely careful about the possible impacts of the choices we make today. (Settele et al., 2020)

In the future, in order to avoid even more severe pandemics, the answer lies in the preservation of functional and diverse ecosystems, together with their specific biodiversity. To this end, though, "we need transformative change [...]: fundamental, system-wide reorganization across technological, economic and social factors, including paradigms, goals and values, promoting social and environmental responsibilities across all sectors." (Settele et al., 2020)

There are two apparent facets to the coronavirus crisis that we are facing: on the one hand, at its origin, the environmental crisis; on the other hand, in its consequences, a public health crisis. In its turn, there are two sides to the public health crisis. The first has to do with the health education of the population, with habits and actions that precede the crisis. As 2020's Bioethics Conference (*XXI Ateneo de bioética: Ética en salud pública*) has made manifest, curing patients is not the sole purpose of medicine. Furthermore, it is not even its main purpose; rather, that purpose is prevention. Prevention should be both private (Private hygiene, Health education) and public (Public hygiene, Health policies). Both are essential. But just as traditional medicine emphasized

the first of these dimensions, since the end of the 18th century the main emphasis has been placed on the second, that is, Public health. This hegemony of the public over the private, or, in other words, the lesser attention paid in our society to issues of private hygiene and health education, is having consequences that we are all undoubtedly suffering in this crisis. (Gracia, 2020)

The second side of the crisis is linked to the state of emergency associated with the current pandemic. From this point of view, the only one we will address here, the need to make decisions quickly and in uncertain circumstances generates conflicts and can limit, or even damage, certain values of individuals and society in general.

> In these decisions, public security is inescapably confronted with individual freedom, personal autonomy with the common good and public interest. The values of cooperation and solidarity, integrity and respect for vulnerability are called for at different levels and with different expressions. The ethical basis for decisions and the measures that carry them out must comply with principles that properly guide their application and ensure their social sustenance. (Conselho Nacional de Ética 2020: 3)

Pandemics are "social and political as much as they are biological", state the authors of the *Public Health Ethics and Covid-19 Report* developed by the Working Group Ethics / AG Ethik, constituted by American and European bioethicists. In times of pandemics, appropriate responses have to have in mind both dimensions. Problems cannot be addressed from a strictly clinical or individual perspective, but rather, the focus has to be on population health. Public health ethics, thus, extends beyond the clinical context and incorporates collective or population values.

> In times of pandemics, ethical accountability is more important, not less. Understanding and handling of ethical problems require grounding in ethical theory and decision models, in combination with relevant facts from medicine, public health, law, economics, politics, etc. The perspective of public health ethics includes considerations from all ethical domains of relevance in a pandemic situation (Heilinger et al., 2020)

The authors of the Report also identify the values and principles that lie at the basis of the decision-making process in a pandemic setting, such

as duty to provide care, health, non-discrimination, security, equity, individual liberty, privacy, proportionality, protection of the public from harm, reciprocity, solidarity, stewardship, and public trust. (Heilinger et al., 2020)

During the COVID-19 pandemic that we are currently facing, difficult ethical decisions seem inevitable. We should analyze the conflict between the values of different groups in contexts such as intensive care, biomedical research, the closure or reduction of healthcare centers, among other issues. In general, measures taken to control the further propagation of the pandemic can lead to unequal distribution of benefits and burdens among the different groups that are affected by the situation, and further accentuate the burdens of already disadvantaged population groups. The conflicts of values associated with this situation and the impact of the measures taken should be carefully assessed in each context.

It seems evident that we have not yet given sufficient attention to the type of problems caused by critical and exceptional decisions. Before the coronavirus epidemic, the complexity of decision-making in the Ebola outbreaks in Africa and the avian flu outbreaks in Asia had already sounded the alarms at a global level. However, existing literature continues to be very varied and fragmented. With the aim of identifying ethical issues created as a result of emergency situations and of seeking the most reasonable solutions, in 2015 Diego Gracia convened a Bioethics Conference on the topic of "Ethics in tragic situations" and, during the following year, he published an Editorial in *EIDON*, the Bioethics Review in Spanish language. In this Editorial, Gracia stated that

> In an ever more connected and globalized world, mobility and exchange are becoming almost uncontrollable phenomena. It is not only a question of the movement of people, goods and products, but also of microorganisms and germs. Hence the need for national and international warning and control systems. And since in disasters, given their magnitude, there is always a disproportion between health needs and available resources, decision-making must be based on criteria that are different and sometimes opposed to those of normal situations, which in turn generates conflicts and major ethical problems. (Gracia, 2016: 1)

According to Diego Gracia, emergency medicine must always seek to protect the most threatened value, which is usually life. In the case of disaster medicine, on the other hand, the situation is somewhat different, since the need for medical care is usually greater than the sum of available resources. With the coronavirus pandemic, conflicts of values have arisen in all these situations, at times due to the sudden saturation of emergency waiting rooms, and other times due to a lack of foresight and planning of decisions and a correct analysis of the criteria for action, which has led to unreasonable and unwise solutions.

In their paper *Fair Allocation of Scarce Medical Resources in the Time of Covid-19* (2020), Emanuel and colleagues analyze the correct distribution of healthcare resources during the COVID-19 pandemic. The US had in place an influenza pandemic action plan developed in 2007 and then updated in 2009 and 2017. However, despite the preventive public health measures taken in order to reduce the spread of the virus (hand hygiene, public distance, etc.), the need for better preparation at an institutional level to make the right decisions for the allocation of limited resources is evident. According to the authors of the paper,

> The choice to set limits on access to treatment is not a discretionary decision, but a necessary response to the overwhelming effects of a pandemic. The question is not whether to set priorities, but how to do so ethically and consistently, rather than basing decisions on individual institutions' approaches or a clinician's intuition in the heat of the moment. (Emanuel et al., 2020: 3)

The authors' proposals for the correct distribution of resources in public health are based on four basic values: maximizing the benefit produced by scarce resources, treating all people equally, encouraging and rewarding instrumental value, and giving priority to those who are worse off. Six specific courses of action for healthcare during the COVID-19 pandemic can be derived from these four values: maximizing benefits; prioritizing front-line healthcare workers; not distributing resources on a first-come, first-served basis; responding to changing scientific evidence and basing medical strategies on such evidence; encouraging and rewarding citizen participation in research; and applying the same principles in resource allocation to COVID-19 and non-COVID-19 patients alike. (Emanuel et al., 2020: 3)

Keeping in mind that the goal of prioritization in the case of limited resources is both to save the greatest number of lives and to maximize improvements in the length of people's lives after treatment, the authors argued that, during the COVID-19 pandemic, the limited time and information available justify giving priority to maximizing the number of patients who survive treatment with a reasonable life expectancy and considering maximizing length of life as a secondary goal.

With regard to how to make decisions in the case of patients in similar conditions, since it would be counterproductive to try to determine possible prognoses and decide on the basis of extremely uncertain scenarios, the authors recommended a distribution of resources excluding the "first-come, first-served" criterion, since this approach might benefit some patients (such as, for example, those living closer to health centers) to the detriment of others.

On the other hand, according to the authors, the criteria for resource distribution should not be uniform in all aspects related to the disease. For example, the same criteria would not be applied in the distribution of ventilators or beds in ICUs as in the distribution of a vaccine to the population.

Another point that the authors of the paper made is the importance of popular participation in COVID-19 vaccine and therapies research, in the sense that, as compensation for their contribution, participants in studies should have some degree of priority for COVID-19 interventions over patients with similar prognoses.

At the same time, the authors recommended that there should be no difference in the distribution of limited resources between patients affected by COVID-19 and patients affected by other serious diseases. (Emanuel et al., 2020: 4-6)

The authors' conclusion was that the six recommendations proposed in this document should serve as a basis for developing guidelines that can ensure that it is never physicians who find themselves forced to "[decide] unaided which patients receive life-saving care and which do not. Instead, we believe guidelines should be provided at a higher level of

authority, both to alleviate physician burden and to ensure equal treatment". (Emanuel et al, 2020: 6)

In a paper published in the *Hastings Center Report*, Gostin and colleagues proposed the adoption, throughout the COVID-19 pandemic, of what the National Academy of Medicine called "crisis standards of care", defined as the "optimal level of care that can be delivered during a catastrophic event, requiring substantial change in usual health care operations". (Gostin et al., 2020: 9) The authors stated that "[e]quity and public health go hand and hand" and that, therefore, governments should safeguard the correct distribution of resources, the prioritization of the protection and treatment of health professionals, the identification and protection of the most vulnerable groups, at the same time as they strive to achieve balance between public health and the freedom of individuals. The response to the coronavirus pandemic must be "effective, ethical, and equitable". (Gostin et al., 2020: 11)

However, as we have previously stated, the coronavirus crisis we are facing combines two aspects: on the one hand, at its origins, the environmental crisis, and on the other hand, in its consequences, a public health crisis. We have just discussed the second aspect, its effects on public health. It is now time to examine its origins in a general sense, connecting bioethics with ecology and the environment, as originally suggested by Potter.

4. BIOETHICS AND THE ENVIRONMENT

In June 2019, at the initiative of Daniel Callahan, the *Hastings Center* organized a meeting on the topic of bioethics and climate change that brought together scientists, policy analysts, bioethicists, and scholars from other areas of expertise. At this meeting, Callahan stated that "[b]oth global warming mitigation and health improvements share some similar ethical problems and dilemmas". Of the multiple paths to address these problems, the easiest and therefore most seductive solution is the purely technological one, which obviates the cultural change necessary to obtain sustainable results.

> While both ways are being pursued, the technological routes are socially attractive. […] They do not require behavior changes of any magnitude, and even better they are economically attractive. There is good money to be made on solar panels and wind machines. The seduction here is that the greater ease of technological solutions for global warming may minimize difficult cultural change. (*The Hastings Center*, 2019)

A more appropriate solution would be to find the balance between cultural change and the possibilities offered by technology. In medicine, this amounts to a balance between preventive medicine and state-of-the-art medicine; in the case of global warming, this balance should occur between the changes needed to reduce the effect on the environment (such as the use of fossil fuels, for example) and technological and economic solutions, such as solar panels and wind turbines.

In this uncertain scenario, the recommendation of the bioethicists gathered at the Hastings Center was that bioethics needed to descend from its "ivory tower" and collaborate with environmental science and ecology to address the ethical issues of climate change. Mildred Solomon, the President of the Center, explained during the same event that "too often our field identifies the «bio» in bioethics too narrowly. […] Too often bioethics has not really taken a deep look at the moral issues related to climate change." (Solomon, in Tuhus, 2019)

Clearly, this was not the first time that attention was drawn to the need for bioethics to return to the global meaning of the word that Potter had given it in the 1970s. Since the first decade of this century, and more and more strongly as awareness of climate change has grown, more and more voices have been calling for an approximation of bioethics to environmental debates.

In the 1980s, numerous public initiatives had tried to raise awareness of the environment and the need for sustainable human life (such as the reports *Our Common Future*, *Agenda 21*, *The Future We Want* etc.). However, after Potter's initial publications and a few others, such as those of Dr. Jessica Pierce (1997, 2001), who advocated for "sustainable healthcare" through, among other measures, the use of environmentally friendly chemicals, bioethics was slow to embrace debates on climate change and environmental issues. Between 2000 and 2003, a

series of papers published in the *Canadian Medical Association Journal* and the *Journal of Medical Humanities* discussed issues that linked ecology and clinical ethics. Furthermore, in her 2014 paper *A Brief History of Environmental Bioethics*, published in the *American Medical Association Journal of Ethics,* Cristina Richie described a range of papers on "environmental bioethics" covering topics as diverse as population, climate change, ozone depletion, and loss of animal species diversity, among others. (Richie, 2014)

In 2004, Pierce and Andrew Jameton co-published *The Ethics of Environmentally Responsible Health Care*, one of the first books after Potter to advocate for an environmental view of bioethics. In the book, the authors emphasized the changes needed in the American health care system in the context of the environmental crisis and argued for a "more ecological concept of health that reconciles and balances environmental, population, and individual health, and that orients human well-being towards greater respect for its dependency on the health of ecosystems". (Pierce, Jameton, 2004: 3) However, these changes can, and should, be applied globally:

> Sustainable health care recognizes that health is a global concern, which implies a strong principle of equality. We should seek to promote the environmental requirements of health (a healthy ecosystem, clean water, food hygiene, and shelter), basic public health services (immunization, reproductive health services, prenatal care), and modest health care for all, around the globe. (Pierce, Jameton, 2004: 4)

It would take nearly ten more years before American bioethicists and institutions would once again publish and organize events on environmental bioethics. In 2012, one of these initiatives was the organization by the American Society for Bioethics and Humanities (ASBH) of a conference titled "*Bioethics: Intersections of Global Health and Environmental Policy*", and another, the publication of bioethicist David Resnik's book *Environmental Health Ethics*.

Not so long ago, these voices were joined by that of Daniel Callahan, who in 2016 published *The Five Horsemen of the Modern World: Climate, Food, Water, Disease, and Obesity*, where for the first time in his

long professional career, he addressed issues that do not traditionally fall within the area of American bioethics.

How does a bioethicist who specializes in medical ethics and health care public policy enter the environmental debate? With a philosophical background and a restless and proactive attitude, Callahan stated that over the years he became "something of a wanderer, moving from topic to topic" but always looking for what they had in common, which is something that might not be very easy for a person who specializes in a particular field. (Callahan, 2016: ix) As a result, he developed an interest in the problem of climate change and other related issues which had started to have an increasing presence in the media, such as the global food and clean water crisis, obesity, and chronic illnesses. Reflecting on the good of the human body can be extrapolated to reflecting on the good of the planet and, Callahan observes, these two notions "often [...] overlap". (Callahan, 2016: ix)

In Callahan's view, the most important problems of the modern world, which he suggested could remind us of the biblical four horsemen of the Apocalypse, are climate change (global warming, in Callahan's terminology), food shortages, water shortages and quality, and chronic illness. To these plagues, the author added a fifth, which he considers may be the most representative for modern times: obesity. Although these are widely different issues, they all have one important thing in common: despite the efforts humanity has been making in the last few decades to mitigate them, they only seem to be increasing.

Some possible courses of action to address the problems that our society is facing include, according to Callahan, a "change in vision" for both individuals and society. Since it is unlikely that the values of progress (interpreted as a synonymous of wealth) and capitalism will be abandoned in the future, Callahan believed that an alliance between legislation, social movements, and the business sector is necessary to make this change in vision possible. Moreover, Callahan's view was that the only effective solution is to address the problems of today's world from a global perspective. (Callahan, 2016: 289)

Diego Gracia (Gracia, 2020) has also been very vocal in this respect. Like Callahan, he believes that the big problems are not only not being solved, but are becoming increasingly massive, such as, for example, the problem of migration, but also the issue of the rising levels of economic inequality, chronic unemployment, climate change, and so on. However, Gracia stated that, if politicians are to be able to manage these important problems, we must begin by educating society so that it makes its political choices based on "global values" and not just on individual interests. He argued, therefore, that a change of course is necessary, but this time not only on a large scale, at the political or institutional level, but above all on a small scale, and starting with each and every one of us.

> Why not start by examining our own values, and ask ourselves whether they take into account the whole of human beings or just a few? And why not act in life, in our lives, from the present, in accordance with the categorical imperative: «Live frugally, think and act globally»? The world belongs to everyone. When so many people are in dire need, when the planet itself seems to be deteriorating to the point of jeopardizing the very existence of future generations, there is reason to affirm that everything that some of us have to spare belongs to others. No one is obliged to do more, but certainly no one is obliged to do less. (Gracia, 2015)

What can the contribution of bioethics be in addressing all these issues? Mainly, it can contribute to clarify the debate and help with making right decisions. If we analyze the literature on major social and environmental problems, we find that the debate is complicated by the fact that no clear distinctions are made between facts and values, especially when it comes to making the transition from scientific knowledge to practical action. At this point, it is always worth remembering "the importance of facts", because "any attempt to construct purely abstract theories or to isolate the bioethicist in an ivory tower, is bound to fail". (Gracia, 2016)

Bioethics can play an important role in the debate by helping citizens to understand and identify the values that are at risk, and to visualize the changes that need to take place at both the individual and societal levels, starting with educational change.

At the same time, bioethics can help to clarify and present, both to the public and to policy makers, the global consequences of these crises on public health.

Furthermore, once the answers move from the debate or theoretical phase to a practical phase, with significant consequences for citizens, bioethics can provide the tools to help governments, organizations, and individuals make decisions that take into account all the values involved.

5. CONCLUSIONS

Perhaps the pandemic we are experiencing will awaken us from our "Western" dream, which has regarded nature as its own property, technological advances as the only indicator of progress, and individual wealth as the prevailing social value. It is striking that neither among the "horsemen" analyzed by Callahan, nor in many other publications on environmental bioethics, can we find, and perhaps (given the most recent events) we should find, the figure that is most important at this time in our globalized world: the horseman of pandemics.

Within the broader context of the environmental crisis, the coronavirus crisis we are facing and the problems of public health ethics that this crisis entails constitute incontrovertible proof that our way of life needs a change of course. Contrary to widespread opinion, this change cannot be purely technological, but rather must be accompanied by an educational and cultural change.

In short, it is necessary to reclaim Potter's visionary idea of broadening the field of bioethics, which has been largely reduced to clinical bioethics in its American version, so that biological facts that once seemed to be of secondary importance, should at present come to the forefront due of their unquestionable impact on the delicate balance of all forms of life and, consequently, also on all forms of human life.

6. REFERENCES

Berlinger, N., M. Wynia, T. Powell, D. M. Hester, A. Milliken, R. Fabi, N. P. Jenks (2020). Ethical Framework for Health Care Institutions Responding to Novel Coronavirus SARS-CoV-2 (COVID-19) Guidelines for Institutional Ethics Services Responding to Managing Uncertainty, Safeguarding Communities, Guiding Practice. 2.

Callahan, D. (2016). The Five Horsemen of the Modern World: Climate, Food, Water, Disease, and Obesity. New York: Columbia University Press.

Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida (2020). Public Health Emergency Situation Due to the COVID-19 Pandemic – Relevant Ethical Aspects. Available at https://www.who.int/ethics/topics/outbreaks-emergencies/Statement-CNECV-Covid19_Key-Considerations.pdf?ua=1. Accessed March 20th, 2020.

Dwyer, J. (2009). How to Connect Bioethics and Environmental Ethics: Health, Sustainability, and Justice. Bioethics, 9, 497-502.

Emanuel, E. J., G. Persad, R. Upshur, B. Thome, M. Parker, A. Glickman, J. P. Phillips (2020). Fair Allocation of Scarce Medical Resources in the Time of Covid-19. The New England Journal of Medicine, DOI: 10.1056/NEJMsb2005114.

Gostin, L.O., E. A. Friedman, S. A. Wetter (2020). Responding to Covid-19: How to Navigate a Public Health Emergency Legally and Ethically. Hastings Center Report 50, 2, 8-12.

Gracia, D. (2015). Vive frugalmente, actúa globalmente. ABC, 07-10-2015.

Gracia, D. (2016). Urgencias, emergencias y catástrofes. EIDON, 45.

Gracia, D. (2016). La importancia de los hechos en la reflexión ética. EIDON, 46.

Gracia, D. (2020). Ética en Salud Pública. Ateneo de bioética. Fundacion de Ciencias de la Salud. Available at https://www.fcs.es/areas/ateneos-de-bioetica/188-xxi-ateneo-de-bioetica-etica-en-salud-publica.

Gracia, D. (2020). Cincuenta años después. Bioética complutense, 39.

Heilinger, J. C., A. Thompson, V. Wild, et al. (2020). Public Health Ethics and Covid-19. Available at https://www.public-health-covid19.de/images/2020/Ergebnisse/Policy_Brief_Pandemic_Ethics_GeneralF.pdf. Accessed March 20th, 2020.

IPBES (2019): Global assessment report on biodiversity and ecosystem services of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services. E. S. Brondizio, J. Settele, S. Díaz, and H. T. Ngo (editors). IPBES secretariat, Bonn, Germany. https://doi.org/10.5281/zenodo.3553579

Macpherson C. C. (2016). «Why Bioethics Should Address Climate Change and How It Might Do So», en: Macpherson C. (eds.) Bioethical Insights into Values and Policy. Public Health Ethics Analysis, vol 4. Springer.

Pierce J., A. Jameton (2001). Sustainable health care and emerging ethical responsibilities. CMAJ, 164(3), 365.

Pierce J., A. Jameton (2004). The Ethics of Environmentally Responsible Health Care. Oxford/New York: Oxford University Press.

Pose, C. (2017). El papel de las instituciones y comisiones de bioética en el desarrollo de la ética asistencial. EIDON, 47, 89-127.

Potter, V. R. (1971). Bioethics: Bridge to the Future, NJ: Prentice-Hall Pub.

Potter, V. R. (1988). Global bioethics. Building on the Leopold Legacy. Michigan: Michigan State University Press.

Potter, V. R. (1998). Bioética puente, bioética global y bioética profunda. Cuadernos del Programa Regional de Bioética, No. 7, 20-35.

Potter, V. R., J. Whitehouse (1998). Deep and Global Bioethics for a Livable Third Millennium. The Scientist.

Quintanas, A. (2009). Reseña de Bioethics: Bridge to the Future de Van Rensselaer Potter. Revista Electrónica Sinéctica, 32, 1-5.

Resnik, D. (2012). Environmental Health Ethics. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2012.

Richie, C. (2014). History of Medicine: A Brief History of Environmental Bioethics. American Medical Association Journal of Ethics, 9, 749-752.

Settele J., S. Díaz, E. Brondizio and P. Daszak (2020). COVID-19 Stimulus Measures Must Save Lives, Protect Livelihoods, and Safeguard Nature to Reduce the Risk of Future Pandemics. IPBES Expert Guest Article. Available at https://ipbes.net/covid19stimulus. Accessed March 20th, 2020.

Solomon, M. Z. (2019). A Last Gift. Hastings Center Report, 49(4). doi:10.1002/hast.1024

The Hastings Center (2019). How Can Bioethics Help Mitigate Climate Change? Hastings Center Explores Options. Available at https://www.thehastingscenter.org/news/hastings-center-explores-how-can-bioethics-help-mitigate-climate-change/. Accessed March 20th, 2020.

Tuhus, M. (2019). Bioethics Has a Role to Play in Addressing Climate Change Challenges. Interview with Mildred Solomon. Available at: https://btlonline.org/bioethics-has-a-role-to-play-in-addressing-climate-change-challenges/ Accessed March 20th, 2020.

V.A., (2020). XXI Ateneo de Bioética: Ética en Salud Pública. https://www.fcs.es/areas/ateneos-de-bioetica/188-xxi-ateneo-de-bioetica-etica-en-salud-publica.

Wilches Flórez, A. M. (2011). La Propuesta Bioética de Van Rensselaer Potter, cuatro décadas después. Opción, 66, 70-84.

LOS CÓDIGOS DEONTOLÓGICOS PARA PROFESIONALES DE LA TRADUCCIÓN Y LA INTERPRETACIÓN EN ESPAÑA: NORMA Y REALIDAD

ELENA PALACIO ALONSO
Universidad de Salamanca

1. INTRODUCCIÓN

En primer lugar, la traducción y la interpretación carecen de colegio profesional. De este modo, el ethos de ambas profesiones está estrechamente ligado a la labor de las asociaciones profesionales y, por consiguiente, a los códigos que estas elaboran. Al aplicar los principios y normas reguladoras que dimanan de los códigos, un colectivo genera un determinado ethos o identidad profesional colectiva. Al mismo tiempo, cada profesional que asume un código desarrolla una determinada identidad profesional individual. Y esta individualidad también es importante, ya que la imagen de conjunto — la misma que va configurando la percepción social de una determinada profesión— es igual a la suma de las actuaciones individuales de los profesionales que salen de las universidades, que se asocian o que, al menos, adoptan las directrices de trabajo de las asociaciones y sus códigos de conducta ejerciendo en un determinado mercado que pueden, en mayor o menor medida, moldear.

En segundo lugar, no dudamos de que estos textos normativos cuentan con una enorme capacidad generadora de dinámicas virtuosas, ya que indican lo que se puede y no se puede hacer en un ámbito laboral determinado, pero también sirven de brújula para orientar la labor hacia la excelencia profesional. Como apuntan Jover y Ruiz (2013), los códigos deontológicos regulan conductas, pero también las constituyen. Esto cobra especial importancia en estadios tempranos del ejercicio laboral y en la fase formativa previa, cuando son más necesarias unas pautas

de comportamiento para gestionar la relación con los usuarios de nuestros servicios y con los propios compañeros de profesión.

En tercer lugar, resultan sorprendentes el escaso protagonismo y el enorme desconocimiento del que gozan los códigos entre algunos profesionales y, en especial, entre el propio alumnado de Traducción e Interpretación. Incluso es habitual escuchar voces contrarias a estos textos dentro del propio colectivo. Además, la atomización de la profesión de traductor e intérprete trae consigo una profusión de asociaciones profesionales —y sus correspondientes códigos— que ascienden a más de una veintena en España. Unas están adscritas a un ámbito geográfico y otras a un ámbito de especialidad dentro de la traducción, o bien al campo de la interpretación. Así, la ausencia de colegio profesional, sumada a la imposibilidad de un código deontológico unificado, añaden factores de peso que impiden a un gremio necesariamente muy diverso actuar como un todo, expresarse con una sola voz y conducirse con unas mismas normas.

Llegados a este punto, cabe preguntarse qué está ocurriendo y a qué se debe esta aparente discrepancia entre la norma elaborada desde la profesión y la realidad que viven sus profesionales en el mercado privado de nuestro país.

2. OBJETIVOS

Nuestro objetivo es analizar el papel de los códigos que afectan a traductores e intérpretes en España, sus limitaciones y su viabilidad al ser contrapuestos tanto a la realidad laboral como a la vivida por los profesionales. A partir de aquí, revisaremos el uso que hacemos de estos documentos para tratar de explicar su escasa repercusión en la práctica. Asimismo, argumentaremos su capacidad generadora de dinámicas virtuosas en el ejercicio profesional, sobre todo en estadios tempranos, como la fase formativa, y siempre y cuando los complementemos con el desarrollo y la consolidación de una ética profesional. En definitiva, trataremos de extraer una serie de reflexiones que permitan sentar las bases para revisitar y sacar un mayor partido a estos documentos

normativos, así como empezar a cambiar la manera que tenemos de acercarnos a ellos.

3. METODOLOGÍA

Primero, trataremos de discernir a quién van dirigidos los códigos, por lo que hemos adoptado un enfoque *bottom-up* partiendo de las variables específicas de los traductores e intérpretes para ir ascendiendo progresivamente hasta las más globales del mercado (sus clientes y usuarios). También nos apoyaremos en la literatura existente a favor y en contra de los códigos y sus pautas, tanto de manera más general como específica para la traducción y la interpretación.

En segundo lugar, ahondaremos en las normas escritas y dirimiremos su utilidad *de facto.* Para ello, hemos estudiado los principales códigos vigentes en España. En concreto, y por cuestiones de espacio, nos referiremos únicamente a los códigos de la Asociación Española de Traductores, Correctores e Intérpretes (Asetrad) y de la Asociación de Intérpretes de Conferencia de España (AICE). Sin embargo, y aunque no aludamos más que a estos dos, hemos estudiado igualmente del código de ESPaiic, por ser el pionero y referente mundial en la interpretación de conferencias, así como los de APTIJ, ATRAE, Tremédica y ACE Traductores por ser los referentes para los diferentes ámbitos de especialidad (traductores e intérpretes judiciales y jurados, traductores audiovisuales, traductores del ámbito sanitario y literarios respectivamente). Todo este sustrato nos ha servido para extraer sus principios, cotejarlos y valorar su pertinencia, por lo que nos hemos centrado tanto en el fondo (sus principios) como en la forma (su redacción).

Por último, aludiremos a las limitaciones legales de los códigos y defenderemos el respaldo que ofrece la ética profesional a la deontología. Para abordar este punto, nos serviremos de nuestra experiencia como intérpretes en ejercicio. Asimismo, aprovecharemos la práctica docente, en la que empleamos los códigos para acercar la deontología al alumnado de grado y, por último, la bibliografía de referencia que manejamos en esta línea de investigación.

4. RESULTADOS

Hemos tratado de compendiar el sentir de una parte del colectivo sobre los códigos que regulan nuestra profesión. Por ejemplo, fuera de España, autores como Koskinen (2000) han puesto en tela de juicio la función reguladora que tienen sobre la actividad profesional. Otros, como Ko (2006), han criticado la variabilidad y la vaguedad de algunos de los principios que contienen. Lambert (2018, p. 272), por su parte, alude al «code's lack of straightforward applicability»[235] y cuestiona su eticidad. Si nos acercamos al contexto español, Roberto Mayoral (2011) va más allá y atribuye seis adjetivos que califican a los códigos deontológicos: anacrónicos, irreales, imposibles de cumplir, inflexibles, invasivos y sectarios.

Más allá de las críticas y las limitaciones, confiamos en la utilidad de recoger por escrito, en un documento colectivo o corporativo, las normas, los valores y los derechos de los profesionales de cualquier ámbito. En primer lugar, porque en los códigos (independientemente de su margen de mejora y adecuación) se definen los principales fines de la profesión, lo que ofrece un sentido unitario de la misma, dentro de la variedad de profesiones lingüísticas. Por otro lado, se describen las normas mínimas para el ejercicio profesional —derechos y deberes— que sirven, a su vez, como guía de buenas prácticas para quien quiera recibir la consideración gremial y social de miembro activo de su profesión. Asimismo, proponen directrices de actuación ante dilemas éticos y situaciones complejas o controvertidas, por muy generales que sean. Por último, suponen una herramienta para la reflexión de los propios profesionales que ayuda a repensar la labor cotidiana y a no darlo todo por sentado, algo que, sin duda, contribuye a desarrollar la identidad profesional.

Con el fin de abordar ordenadamente todas estas opiniones, así como las reflexiones que nos han suscitado, hemos tomado como punto de partida las tres principales críticas expuestas por Jover y Ruiz (2013) sobre el papel de los códigos deontológicos de la profesión docente y

[235] «la falta de aplicabilidad inequívoca del código». [traducción propia]

las hemos extrapolado al ámbito general de la traducción y la interpretación.

5. DISCUSIÓN

Antes de abordar el grueso de esta investigación, queremos puntualizar que estos documentos no pueden ser absolutos, coercitivos o meramente prescriptivos, sino herramientas de profesionalización consensuadas y abiertas a la reflexión. Por este motivo, creemos que cuestionar la esencia de los códigos o alguna de sus recomendaciones no debería percibirse como una tarea innecesaria u ofensiva.

Como anunciábamos en la metodología, hemos optado por atribuir a nuestra investigación una estructura trimembre, basada en las principales críticas que reciben los códigos en nuestro ámbito de especialidad, con el fin de explicar su escasa repercusión en la práctica.

5.1. ¿A QUIÉN VAN DIRIGIDOS LOS CÓDIGOS?

La primera crítica que apuntan Jover y Ruiz (2013) es que los códigos **están más enfocados a defender los intereses gremiales de los profesionales que a los usuarios del servicio. Ciertamente**, los colegios y las asociaciones representan a los profesionales

> […] y esto lleva con frecuencia a que los códigos deontológicos y las consideraciones éticas parecen más aptas para proteger o promocionar la imagen, el *status* de los profesionales y para legitimar su control monopolístico del ejercicio profesional que para garantizar un buen servicio a los potenciales clientes y usuarios. El axioma básico del corporativismo es que lo que es bueno para la profesión, es bueno para los clientes y usuarios de la misma. (Hortal, 2002, p. 195)

Sabemos que parten de un deseo legítimo de profesionalización y no ponemos en duda que contribuyan a la consolidación de la profesión. Por consiguiente, parece positivo fomentar el aprecio y el reconocimiento social de las capacidades técnicas y de las actitudes éticas de sus profesionales. Sin embargo, también es cierto que su estudio pormenorizado nos ha llevado a cuestionarnos a quién van dirigidos estos códigos y a quién le resultan de más utilidad. ¿A los profesionales? ¿A

las propias asociaciones? ¿A los clientes para que se sientan más seguros al contratar un servicio?

En primer lugar, ¿ayudan realmente los códigos a los profesionales? Por nuestra parte, creemos que no ayudan a todos o no de la misma manera. Mayoral (2011, p. 9), por ejemplo, afirma que los códigos no propician interpretaciones que «permitan amoldarse a éticas personales distintas». ¿Quiere esto decir que son sectarios? ¿O simplemente que hay diferentes tipos de profesionales? Es cierto que hay múltiples éticas personales, tantas como individuos. No obstante, la ética profesional es más homogénea y mucho más lo es la deontología. Por un lado, entendemos que la moral o la propia ética personal no son coercibles mediante imposiciones externas, pero en el momento en el que «una acción humana sale del ámbito de la conciencia (interioridad de la moral) para afectar a otro individuo, se abandona el estricto campo de la conciencia personal» (Yuste, 2016, p. 15). Por eso, tal y como explica este autor, tanto la propia deontología como los códigos deontológicos abordan la actuación profesional desde su trascendencia social, la llamada «exterioridad del derecho», lo que justificaría la existencia de articulados coercitivos. No obstante, el propio avance de la sociedad trae aparejada una serie de nuevas necesidades y retos en todos los ámbitos del saber que requieren un análisis profundo por parte del colectivo para, en última instancia, revisitar y enmendar los códigos existentes. Estamos de acuerdo en que quizás esta última parte constituye una asignatura pendiente, como comentaremos más adelante.

Por otro lado, creemos que no se puede infravalorar la experiencia de un colectivo que toma como punto de partida casos prácticos reales para elaborar un código y tratar de regular la actuación de los profesionales implicados en una determinada actividad. Para Kalina (2015), sus principios son la vara de medir el comportamiento profesional, que tiene en cuenta tanto los valores que motivan la acción del trabajador como el efecto que causa esa acción en los usuarios de su servicio. Así, me recuerda que tengo que seguir una serie de principios, me proporciona los medios para hacerlo, me recuerda que soy profesional (y por eso cobro como tal), se lo recuerda al resto de compañeros de profesión (incluidos los posibles contratadores) y me ayuda a justificar por qué tomo ciertas

decisiones mientras trabajo. Por consiguiente, tiene sentido afirmar que «a code of ethics protects the interpreter and lessens the arbitrariness of his or her decisions by providing guidelines and standards to follow»[236] (Newmann, 1981, p. 39).

¿Podrían estar los códigos dirigidos a mejorar la propia imagen de las asociaciones y de sus miembros? Las asociaciones profesionales, al erigirse como interlocutoras del colectivo profesional, imponen el deber de no realizar ninguna acción que menoscabe el prestigio de la profesión. Sin embargo, no aportan a continuación un listado de acciones perniciosas, con lo que recae toda la responsabilidad sobre el profesional. Así, nos encontramos enunciados como los siguientes, donde hemos destacado en negrita los conceptos que aluden al prestigio y la imagen de las asociaciones:

6. «Los miembros de AICE no aceptarán trabajos o situaciones que vayan en detrimento de la **dignidad** e **imagen** de la profesión». (AICE, 2012)

7. «No pondrán en riesgo el **prestigio** de los socios ni el de Asetrad»; «Ejercerán su profesión de forma **digna**»; «Se podrá hacer referencia a la pertenencia a la Asociación, siempre y cuando dicha mención no pueda actuar en detrimento del **prestigio** de ésta». (Asetrad, 2021)

Entendemos que son palabras que todo cliente quiere ver asociadas al profesional al que va a contratar para realizar un servicio o del que va a depender para consumir otro servicio, pero no todos los profesionales las entienden de la misma manera. Es más, no olvidemos que lo que dice un código es la manera de entender la profesión desde el gremio profesional y esto «[…] plantea el problema del lenguaje, pues las palabras no significan lo mismo dentro que fuera del colectivo profesional» (Hortal, 2002, p. 196).

Al mismo tiempo, creemos que estas palabras están muy vacías de significado real o práctico y, de hecho, esta es una observación que

[236] «el código ético protege al intérprete y reduce la arbitrariedad de sus decisiones ya que marca las pautas y principios por los que debe regirse». [traducción propia]

escuchamos de manera recurrente en el aula cuando el alumnado se enfrenta a un código por primera vez. Para Mayoral (2011, p. 9), estas fórmulas un tanto vacías «son demasiado ambiguas y no existe un catálogo detallado de las mismas, expresando su formulación por parte del redactor bien voluntarismo bien el deseo expreso de poder valorar arbitrariamente cualquier actuación profesional como impropia y punible». Todo esto nos puede llevar a pensar que, en el momento en el que no aportan solidez al documento, estas palabras simplemente lo embellecen, dotando de atractivo al gremio al tiempo que confieren legitimidad y un halo de profesionalidad a la asociación que los ha elaborado. Aunque así fuera, los códigos estarían consolidando la homogeneidad socialmente percibida del colectivo y, por lo tanto, sirviendo de herramientas de profesionalización.

Por último, cabe preguntarse «[…] ¿en qué se sustenta la autoridad de un colectivo profesional para controlar la conducta de los asociados más allá de lo que esté ya requerido por las leyes?» (Jover y Ruiz, 2013, p. 123). De este modo, la responsabilidad última recae nuevamente en el profesional ya que, como explican estos autores (2013, p. 123), «[l]a alternativa ante las dificultades operativas y de justificación de tales mecanismos [los códigos] es la de dar preeminencia al carácter ético del código, a su sentido de obligación autoasumida».

¿Están entonces los códigos dirigidos a los clientes de nuestros servicios? En nuestra opinión, la sociedad en su conjunto también es destinataria en el momento en el que los códigos le aportan una mayor sensación de seguridad, normalidad o profesionalidad. Autores críticos con los códigos para traductores e intérpretes, como Lambert (2018, p. 278), los consideran «a powerful tool in providing authority, professionalism and a marketable notion of moral goodness[237]», donde prevalece la idea de que ayudan a vender un servicio y de que trabajan en la dirección de unos determinados intereses comerciales. Este uso mercadotécnico de los códigos resulta plausible, pero no creemos que haya que percibir

[237] «una herramienta poderosa para aportar autoridad, profesionalidad y una noción comercializable de bondad moral». [traducción propia]

como algo necesariamente negativo el hecho de que el componente normativo refuerce la seguridad del cliente para contratar ese servicio.

Como apunta Mallart (2011), el código no debe limitarse tampoco a ser un mero catálogo de deberes, sino equilibrar los derechos individuales (del profesional) y los colectivos (de los usuarios), es decir, los derechos y los deberes del trabajador. Sobre este punto, observamos que los códigos tienden a ser muy exigentes con el profesional, pero muy poco taxativos a la hora de exigir el cumplimiento real de sus derechos. No obstante, a pesar de que no existen mecanismos de control lo suficientemente desarrollados como para otorgar credibilidad y ganarse la confianza de la sociedad desde una perspectiva jurídica (Jover y Ruiz, 2013), *a priori* podríamos pensar que sí, puesto que el cliente puede percibir al traductor-intérprete como un ser infalible, tal como se infiere del código.

Quizás la paradoja más flagrante sea la enorme contradicción existente entre este alto grado de exigencia profesional y algo tan básico como la ausencia total de formación obligatoria para poder ejercer la traducción y la interpretación en nuestro país, el poco apoyo que se recibe de las instituciones y las condiciones laborales mejorables, al menos en el mercado privado nacional. Al mismo tiempo, son también las asociaciones profesionales, las agencias de servicios lingüísticos y la propia administración pública quienes en cierto modo exigen —o presuponen— la aplicación del código por parte del traductor o del intérprete independientemente de su formación y de su grado de interiorización del ethos profesional.

Por último, muchas veces es la propia presión social[238] la que lleva al profesional a adoptar dichas normas de conducta. Como explican López y Aparisi (como se cita en Yuste, 2016, p. 15), el trabajador que asimila un código deontológico que es reflejo de los usos sociales fomentará «el prestigio y consideración social de una profesión, mientras que, por

[238] Muchas de las normas deontológicas vienen determinadas, como es lógico, por los usos sociales. Jeremy Bentham (1836, p. 79), uno de los padres de la deontología, lo expresó de la siguiente manera: «la sanción moral o popular es la que se llama comúnmente opinión pública; es la decisión de la sociedad sobre la conducta, decisión reconocida y que hace ley».

el contrario, su rechazo operará en el sentido contrario, como ocurre en general con los usos sociales». La sociedad percibe como buenos una serie de preceptos como la integridad o la dignidad de la profesión, pero el profesional no tiene necesariamente que ser capaz de crearse, *ex nihilo*, una representación mental clara de los mismos y actuar —o saber actuar— en consecuencia.

5.2. El falso utilitarismo de lo general sobre lo particular

La segunda crítica que suelen recibir los códigos es que son **excesivamente generales**, lo que hace que no puedan ofrecer respuestas adecuadas a la ingente variedad circunstancial con la que podemos encontrarnos en el ejercicio cotidiano de la traducción y la interpretación. Por nuestra parte, sospechamos que quizás sea precisamente al revés, es decir, que acaban cayendo en la vaguedad y resultan contraproducentes porque tratan de englobar una posible totalidad situacional a través de enunciados bastante generales. Lambert (2018, p. 282) va más allá y afirma que «[a]s codes of ethics have been adopted only relatively recently (and given the lack of research into their political dimensions), there is little precedent for tackling a code that is more symbolic than realistic[239]», de tal forma que, a pesar de que desempeñan un papel esencial a la hora de definir nuestra actividad, no reflejan correctamente su funcionamiento.

Sea como fuere, sí que estamos de acuerdo con que la ambigüedad conceptual —el simbolismo— de algunas palabras hace que el texto pueda percibirse como repetitivo y vacío, especialmente sin un apoyo y una contextualización previos a su lectura como los que podemos aportar los docentes en el marco de una asignatura práctica de traducción o interpretación, o de una específica sobre los aspectos profesionales, por ejemplo.

Si miramos los códigos analizados, el de AICE hace referencia a los principios de integridad, profesionalidad y confidencialidad como

[239] «debido a que los códigos deontológicos son relativamente recientes (y dada la ausencia de investigación sobre sus dimensiones políticas), casi no hay precedentes para abordar un código que es más simbólico que realista». [traducción propia]

normas generales que han de seguir sus miembros. Abril et ál. (2014, p. 83) entienden la integridad profesional del intérprete en el contexto de los servicios públicos, como «[…] la obligación de inhibirse de un encargo en caso de conflicto de intereses». Al mismo tiempo, puede remitirnos al hecho de no aceptar sobornos o no hacer un uso indebido de la información privilegiada, por ejemplo, cuando las asociaciones profesionales parecen emplearlo como un paraguas bajo el que caben otras muchas situaciones laborales. Personalmente, no encontramos diferencias connotativas entre la integridad profesional y la profesionalidad, por lo que creemos que el único principio que no es escurridizo de los tres mencionados es la confidencialidad.

En el código de Asetrad, podemos distinguir algunos principios más: honestidad profesional, calidad, dignidad profesional, legalidad, honorarios profesionales, solidaridad profesional, colegialidad y confidencialidad. De nuevo, los términos «confidencialidad» o «colegialidad» son bastante expresivos y remiten fácilmente a una semántica unívoca y concreta, pero la mención a la integridad o la profesionalidad hace que nos movamos en el ámbito de la abstracción y del significado interpretativo. Por lo tanto, consideramos que abogar por estos conceptos como principios deontológicos no resulta demasiado práctico. Sin ir más lejos, hasta los honorarios resultan una incógnita porque el artículo 1 de la Ley 15/2007, de 3 de julio, de Defensa de la Competencia prohíbe «todo acuerdo, decisión o recomendación colectiva, o práctica concertada o conscientemente paralela que produzca o pueda producir el efecto de impedir, restringir o falsear la competencia en los mercados» y las asociaciones tienen las manos atadas a la hora de apostar sin ambages por unas determinadas tarifas dignas. Todo esto hace que sea nuevamente el profesional quien asuma la responsabilidad de tomar decisiones en función de su ética personal y profesional.

Por último, comprobamos que los códigos y las normas profesionales prescriben o prohíben determinados comportamientos sin aludir al contexto situacional ni a lo que se quiere obtener de la situación comunicativa. En nuestra opinión, esta descontextualización genera una rigidez en su interpretación que lleva a muchos profesionales a concluir que hay que seguir estos dictados para tomar buenas decisiones éticas y que

desviarse de ellos no es ético. Por este motivo, autores como Dean y Pollard (2011) priorizan el enfoque teleológico o consecuencialista, más flexible, sobre el deontológico o estrictamente normativo que no tiene en cuenta las consecuencias. De hecho, estos investigadores (2011, p. 158) llegan a calificar el enfoque deontológico de «imprudente y poco práctico» porque no permite al profesional un razonamiento ético dinámico, basado en el contexto.

5.3. El respaldo de la ética profesional a la deontología

La tercera gran crítica que se les suele hacer a los códigos es que **no se puede garantizar su cumplimiento**. En este sentido, no estamos de acuerdo con que los códigos sean imposibles de cumplir porque las exigencias profesionales y las del mercado requieran comportamientos distintos, tal y como defiende Mayoral (2011). Si aspiramos a un mercado respetuoso con la profesión, creemos que es necesario marcar unos mínimos claros y unas líneas rojas que favorezcan a todas las partes y, en ese sentido, confiamos en el carácter aglutinador de los códigos. Parece evidente que la deontología permite dignificar la imagen de su colectivo porque presupone universalidad e igualdad en las exigencias a todos sus profesionales. No obstante, entre las luces y las sombras de cualquier profesión, existen muchas tonalidades intermedias entre las cuales nos podemos mover sin que necesariamente salgan perjudicados el profesional, el usuario del servicio ni el colectivo.

A este respecto, sin embargo, no estamos tan seguras de que los códigos hayan sabido adaptarse a los tiempos. Por ejemplo, al intentar acercárselos al alumnado, tenemos a veces la sensación de que se han fosilizado y se han alejado de la realidad en la que tienen que inspirarse para resultar de utilidad. De hecho, Mayoral (2011, p. 9) acusa a los códigos de ser antiguos porque fueron redactados bajo unas «condiciones políticas, económicas, ideológicas y profesionales casi opuestas a las actuales (liberalismo)». En esta línea, recordemos que la deontología es necesariamente normativa y que su principio básico es tan sencillo como la primacía del bien común sobre el bien particular y del interés general sobre el interés privado. Efectivamente, las máximas utilitaristas contravienen los principios liberales y neoliberales, algo que, por otra

parte, resulta esencial para preservar la conducta profesional por encima de los bienes extrínsecos de la profesión, como el lucro, por ejemplo. Sin embargo, es cierto que los códigos analizados hace tiempo que no se revisan en profundidad y el mercado nacional ha cambiado mucho en los últimos veinte años. En la interpretación de conferencias se ha pasado de las cabinas puras a las cabinas mixtas, a la «necesidad» de ofrecer bidireccionalidad para obtener encargos o a la irrupción de la interpretación simultánea remota (ISR), mientras que en el mercado de la traducción hemos asistido al auge de la posedición y la consolidación de las herramientas de traducción asistida, con las consiguientes repercusiones en los ingresos (por repeticiones o coincidencias parciales) y en la inversión económica del profesional en estas herramientas, que no siempre son compatibles con las que emplea el cliente.

Por estos motivos, nos parece que se le hace un flaco favor al profesional cuando, a fecha de hoy, se sigue afirmando con rotundidad que no puede aceptar un encargo para el que no está cualificado cuando el problema de fondo es que las condiciones laborales no siempre están correctamente garantizadas. En numerosos encargos de interpretación, sin ir más lejos, el profesional puede trabajar con discursos elaborados y oralizados en el denominado *ELF*[240] y a una velocidad muy superior a la que permite la propia comunicación monolingüe. Asimismo, Mayoral (2011, p. 8) explica que los códigos «[…] señalan la obligación de rechazar cualquier encargo de traducción sobre el que el profesional no se sienta absolutamente seguro de poder realizarlo con resultados satisfactorios, ya sea por motivos lingüísticos o de conocimiento de la materia». Si bien sobre el papel es una obligación lógica y esperable, en la realidad vemos a menudo que la rapidez que exige el cliente a la hora de aceptar un encargo no siempre permite una valoración exhaustiva del mismo. ¿Qué hacemos entonces? ¿Rechazar todas las ofertas de trabajo en previsión de que exista un imponderable que desafíe nuestras

[240] English as Lingua Franca remite a la lengua inglesa que construye cada hablante no nativo a partir de elementos básicos del inglés con un resultado diferenciado dependiendo de la lengua materna y de la propia forma de expresarse de cada orador. En estos discursos suelen abundar desviaciones de la norma que pueden dificultar enormemente la tarea del intérprete.

capacidades? Lo que queremos decir es que el profesional puede estar perfectamente cualificado —incluso para sacar adelante encargos complejos— y el resultado no ser óptimo porque sus condiciones laborales (sus derechos) no están correctamente establecidas.

En este sentido, si surgen dudas en la interpretación o aplicación de determinadas normas de los códigos, si hubiera que renovarlas o adaptarlas a los nuevos contextos profesionales o si aparecieran nuevos supuestos no previstos en el código vigente, «para mejor acertar y orientarse y poder ofrecer soluciones fundadas a los nuevos problemas, siempre será bueno recurrir a los planteamientos éticos y a los grandes principios de la Ética profesional» (Hortal, 2007, p. 202). Y estamos de acuerdo, pues en última instancia es la ética profesional la que anima o persuade a la hora de aceptar un encargo.

Hasta ahora, hemos abordado la imposibilidad de cumplir conceptualmente con los códigos aludiendo al hecho de que establecen objetivos que, por una u otra razón, no se pueden alcanzar. A partir de aquí, vemos que tampoco se puede garantizar su cumplimiento normativo por el simple hecho de que estas directrices no son un imperativo legal. Por consiguiente, entendemos que se hable de «su escasa utilidad y su cuestionable legitimidad» (Unión Profesional, 2009, p. 12) cuando ya tenemos un ordenamiento jurídico que recoge todo aquello que es punible en los códigos civil y penal. Además, las limitaciones de los códigos vendrían dadas precisamente por su ambigüedad normativa, ya que están «[…] situados en una vaga zona intermedia entre lo jurídico y lo ético, la ley positiva y el compromiso moral, que hace que en el fondo queden condenados a no ser ni lo uno ni lo otro» (Jover y Ruiz, 2013, p. 123). En las profesiones que nos ocupan, el incumplimiento del código se saldaría —en el peor de los casos— con la expulsión de la asociación profesional siempre y cuando la persona estuviera asociada, lo cual no necesariamente ocurre.

Con instancias de control, pero no de sanción, muchos autores abogan por anteponer el carácter ético del código a su carácter jurídico, es decir, por honrar la obligación autoasumida por el profesional (Jover y Ruiz, 2013). Y todo ello lo corrobora también la Unión Profesional (2009, p. 5) cuando asevera que «no se debe perder de vista que la exigencia ética

que fundamenta los códigos deontológicos y demás instrumentos autorregulativos es la **responsabilidad**». Además, que las normas de comportamiento profesional estén o no recogidas en un documento o sean o no exigidas por el colectivo, «no exime al profesional de su obligación de actuar éticamente en el desempeño de su profesión» (Hortal, 2007, p. 201). Dicho de otro modo, para este autor «[n]o hay Código deontológico que dispense a nadie de la Ética» (2007, p. 201).

Por nuestra parte, también abogamos por la complementariedad entre la deontología normativa y la ética profesional cimentada en la fase formativa del profesional y en la socialización con otros profesionales. La importancia de la deontología reside en explicitar lo deontológico, es decir, cuáles son los deberes de los profesionales. Estas normas persiguen garantizar unos mínimos obligatorios, ya que a todos los profesionales se les exigen los mismos criterios unificados. De hecho, «[s]in normas no hay ni universalidad ni igualdad en las exigencias» (Domingo, 2003, p. 46). Sin embargo, la deontología carece de horizonte de referencia sin la perspectiva ética, porque «[n]o acaba de quedar claro el sentido y el porqué de las normas deontológicas; no se ve claro hacia dónde apuntan, qué clase de bien tratan de conseguir» (Hortal, 2002, p. 195). En resumidas cuentas, para entender una norma, tanto su significado como la razón de su existencia, necesitamos la ética como referente o delimitador perimetral. De este modo, la ética nos ofrece los motivos para actuar de una determinada manera «impuesta» por la deontología en sus códigos de conducta. En otras palabras, «[l]a deontología exige actuaciones. La ética propone también y pide motivaciones» (Hortal, 2002, p. 195).

Aquí es precisamente donde cobra especial importancia la labor docente, que consistirá en que el alumnado llegue a saber interpretar el código y dotarlo de flexibilidad y dinamismo, ya que en el ejercicio profesional siempre pueden darse situaciones en las que entren en conflicto varios elementos del código, el propio código con la ética profesional (los enfoques deontológico y teleológico), o que estos escenarios ni siquiera se reflejen o compendien en el mismo. En palabras de Kwane (como se cita en Linde, 2009, p. 56),

> [l]os principios son líneas trazadoras que indican qué es admisible o inadmisible desde un punto de vista moral. Suministran una solidez que la intuición moral, por sí sola, no tiene. Sin embargo, no basta con los principios, con las teorías éticas o con los códigos deontológicos. Hay que someter los principios y las teorías a la prueba de la realidad. Hay que bajar los conflictos desde los valores universales hasta las prácticas concretas social y profesionalmente relevantes.

Creemos, al igual que Hortal (como se cita en García et ál., 2009, pp. 201-202), que la formación de los futuros profesionales debería plantearse como «una ayuda a la reflexión sistemática sobre el servicio específico, las principales obligaciones y los posibles conflictos éticos con que va a tener que enfrentarse quien aspira a asumir responsable y lúcidamente el ejercicio de su profesión en beneficio de la sociedad». Estamos convencidas de que un acercamiento a los códigos en la fase formativa debe ir acompañado de un abordaje aplicado de los principios que contienen. Ambas cosas requieren, a su vez, perfiles híbridos de profesorado, es decir, docentes que cuenten con experiencia directa en el mercado profesional de la traducción y la interpretación, de tal forma que conozcan sus dinámicas.

6. CONCLUSIONES

En primer lugar, no cabe duda de que estos tres condicionantes que acabamos de exponer, con sus varias ramificaciones, coartan la correcta recepción de los códigos por parte de sus destinatarios naturales. En cualquier caso, coincidimos con los autores mencionados en la necesidad de poner sobre la mesa las limitaciones de los códigos sin que por ello refutemos la pertinencia de su existencia.

La segunda conclusión a la que llegamos es que los principios deontológicos no son del todo codificables. Si así fuera, bastaría con repartir un código al comienzo de cada grado para que cada promoción saliera al mercado cumpliendo sus principios. Efectivamente, existen directrices, pero éstas no son estáticas ni sagradas, de ahí la necesidad de mostrar al alumnado que son interpretables en un contexto laboral determinado. Por ello, es necesario que propiciemos sinergias entre la ética y la deontología. Se trata de enlazar estos conceptos difusos que vemos en los códigos con el contexto profesional y con directrices de actuación

más concretas. Y apostamos por hacerlo desde la fase preprofesional, cuando realmente podemos dar difusión a los códigos en el aula y facilitar que el alumnado se acerque a ellos con una visión flexible, adaptativa y, sobre todo, guiada por la ética profesional que va desarrollando.

Somos conscientes de que las asociaciones profesionales vigilan y acompañan las realidades cambiantes de la profesión, pero persiste el reto de actualizar sistemáticamente la realidad estática del código. Desde la universidad, podemos hacer que los códigos resulten más atractivos, inteligibles y pertinentes como herramienta de consulta y guía profesional. De este modo, creemos que los primeros pasos de los nuevos profesionales en el mercado laboral serán más seguros, entendida esta seguridad de manera dual: para el trabajador novel en la toma de decisiones y en su comportamiento con compañeros, clientes o superiores jerárquicos, pero también seguridad para el gremio y la reputación del conjunto de la profesión. Además, contar con docentes que a su vez son traductores e intérpretes en activo y que conocen los códigos deontológicos aporta una plusvalía, pues dota al alumnado de una identidad profesional bastante sólida —por mera socialización— y refrendada por las asociaciones.

Ya hemos comprobado que la mera existencia de los códigos «will not eliminate ethical mistakes, nor even deliberate wrong-doing[241]» (Drugan y Megone, 2011, p. 187). Sin embargo, no dudamos en ningún momento de que son una herramienta útil en el establecimiento de directrices laborales comunes y, como apunta Schwartz (como se cita en Lambert, 2018, p. 283), «as long as codes are at least somewhat effective in either reducing harmful behavior or promoting good behavior, then codes of ethics necessarily possess ethical legitimacy[242]». Así, concluimos que la existencia de los códigos y también la prerrogativa de autorregulación por parte de las asociaciones profesionales está socialmente justificada. Y todo ello sin olvidar el importante papel que

[241] «no evita los errores éticos, ni siquiera la mala praxis deliberada». [traducción propia]

[242] «mientras sean mínimamente efectivos, ya sea reduciendo comportamientos lesivos o promoviendo comportamientos positivos, los códigos deontológicos gozan de legitimidad ética». [traducción propia]

pueden desempeñar en la correcta profesionalización de los futuros egresados, pues constituyen un excelente punto de partida para desarrollar y aplicar la ética profesional.

8. REFERENCIAS

Abril, M. I., Toledano, C., Ugarte, X., Fernández, M. M. (2014). Introducción a la interpretación en contextos de violencia de género: conceptos básicos de interpretación, contextos, competencias y deontología. En C. Toledano y M. I. del Pozo (Eds.), *Interpretación en contextos de violencia de género* (pp. 53-105). Tirant Humanidades.

Asociación de Intérpretes de Conferencia de España. (2012). Código deontológico. Recuperado el 1 de abril de 2022 de https://www.aice-interpretes.com/pdf/codigo-deontologico.pdf

Asociación Española de Traductores, Correctores e Intérpretes. (2021). Código deontológico. Recuperado el 1 de abril de 2022 de https://asetrad.org/codigodeontologico

Bentham, J. (1863). *Deontología o Ciencia de la moral*. Librería de Galván.

Dean, R. y Pollard, R. (2011). Context-based Ethical Reasoning in Interpreting. *The Interpreter and Translator Trainer,* 5 (1), 155-82.

Domingo, A. (2003). La ética de las profesiones en la formación universitaria. Estudios: Filosofía, Historia, Letras, 1 (67), 37-65.

Drugan, J. y Megone, C. (2011). Bringing Ethics into Translator Training. *The Interpreter and Translator Trainer,* 5 (1), 183-211. https://doi.org/10.1080/13556509.2011.10798817

García, R., Sales, A., Moliner, M. O., Ferrández, R. (2009). La formación ética profesional desde la perspectiva del profesorado universitario. *Teoría de la Educación. Revista Interuniversitaria*, 21, 199-221.

Hortal, A. (2002). *Ética general de las profesiones*. Desclée De Brouwer.

Hortal, A. (2007). *Ética profesional de traductores e intérpretes*. Desclée De Brouwer.

Jover, G. y Ruiz, M. (2013). El código deontológico de la profesión docente: evolución y posibilidades. *Edetania,* 43, 113-131.

Kalina, S. (2015). Ethical challenges in different interpreting settings. MonTI, 2. 63-83. https://doi.org/10.6035/MonTI.2015.ne2.2

Ko, L. (2006). Fine-tuning the Code of Ethics for Interpreters and Translators. *Translation Watch Quarterly,* 2 (3), 45-96.

Koskinen, K. (2000). *Beyond ambivalence: Postmodernity and the ethics of translation*. Tampere University Press.

Lambert, J. (2018). How ethical are codes of ethics? Using illusions of neutrality to sell translations. *The Journal of Specialised Translation,* 30, 269-290.

Ley 15/2007, de 3 de julio, de Defensa de la Competencia. *Boletín Oficial del Estado*, 159, de 04 de julio de 2007. https://www.boe.es/buscar/pdf/2007/BOE-A-2007-12946-consolidado.pdf

Linde, A. (2009). Teorías y procedimientos de educación moral en ética y deontología de la comunicación. *Comunicación y sociedad,* 22 (2): 35-58.

Mallart, J. (2011). *Hacia una deontología de las profesiones pedagógicas* [comunicación] XII Congreso Internacional de Teoría de la Educación. Universitat de Barcelona.

Mayoral, R. (2011). Discusión crítica de los códigos deontológicos. *Butlletí de l'Associació de Traductors i Intèrprets Jurats de Catalunya*.

Yuste, S. (2016). *Deontología para la traducción: análisis, comparación y discusión de los códigos deontológicos de ASETRAD, CBTI e ITIA*. [Trabajo de Fin de Grado, Universitat Jaume I]. Repositorio UJI. http://repositori.uji.es/xmlui/bitstream/handle/10234/161726/TFG_2015_YusteOrtizS.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Unión Profesional. (2009). *Deontología profesional: los códigos deontológicos*. http://www.unionprofesional.com/estudios/DeontologiaProfesional_Codigos.pdf

CAPÍTULO 30

LA ÉTICA Y LA CUESTIÓN FISCAL ESTATAL: ASPECTOS FUNDAMENTALES EN LA EDUCACIÓN

EDITH GAMBOA SAAVEDRA
Universidad Industrial de Santander

1. INTRODUCCIÓN

La efectiva consagración y promoción de la ética y la integridad es hoy por hoy uno de los mayores desafíos que deben afrontar las administraciones tributarias ─AATT de las diferentes legislaciones. Es así como sus procesos y políticas deben caracterizarse por cumplir con las garantías que la comunidad nacional e internacional y la misma administración esperan. De esta forma se fortalecerá la ciudadanía fiscal al percibir un sistema cuyos principios y valores consagran y aplican estándares de integridad, transparencia e influencia social. Como resultado, el mismo sistema estará menos expuesto ante eventuales y estructurales fallos de la economía de mercado y gozará del reconocimiento y defensa de las instituciones y de los asociados, aun a pesar de las vicisitudes que se puedan presentar en sus funciones de asignación, estabilización y redistribución. Y es que los ciudadanos sabrán que esperar de él y las AATT sabrán que esperar de los contribuyentes en un ambiente de crecimiento de la confianza pública, legalidad y legitimidad, que supere la percepción que se tiene de él.

Hay que promover culturas contra la corrupción y esta promoción debe ser activa, no pasiva. Esta promoción debe usar todos los medios y herramientas a su alcance e inventar y descubrir otros. Por ello, es pertinente investigar qué elementos ayuden a transparentar y a hacer gozar de integridad a los procesos y políticas de la administración fiscal tributaria.

Por otro lado, hay corrupciones que han pasado un poco desapercibidas pero ahora están saliendo a la luz. Tales como la del sector privado. En efecto la empresa privada multinacional es ahora evidenciada como corruptora y no solo como víctima de la corrupción. Quizá por mucho tiempo los ojos no recayeron sobre ella. Por eso es pertinente proponer que teniendo en cuenta que hay muchas esferas de la sociedad, en todas ellas deben existir planes y proyectos anticorrupción. Para que por inspeccionar, vigilar y controlar un sector no se dejen de lado los otros. En ese sentido cada vez más será relevante tener aspectos o elementos que ayuden a la promoción de la transparencia, a la ética fiscal y la integridad.

2. OBJETIVOS

2.1. General

1. Identificar elementos o factores que ayuden a la promoción de la ética, la transparencia y la integridad en la administración fiscal tributaria en un Estado social y democrático de Derecho.

2.2. Específicos

2. Analizar los elementos y factores mínimos necesarios para la promoción de los principios de la ética, la integridad y la transparencia, sus implicaciones y avances en el sistema fiscal tributario.
3. Determinar el desarrollo que ha tenido Colombia, en relación con otros países especialmente de América Latina, en cuanto a la promoción de la transparencia, la integridad y la ética fiscal tanto de la administración fiscal tributaria como de los asociados

3. METODOLOGÍA

Teniendo presente lo anterior el objetivo de investigación es formular y analizar elementos importantes para la promoción de procesos y políticas que estén guiados por la ética y la integridad en una

administración tributaria. En primer lugar, se hará una breve mención del "Caso Suecia" como un Estado que ha avanzado notablemente en el mejoramiento de la eficacia de la administración tributaria a través de estrategias que impulsan la moral tributaria. En segundo lugar, se propondrán y explicarán los elementos fundamentales, mínimos, que deben tenerse para promover procesos y políticas fundamentados en la transparencia y la ética fiscal, los que serán sustentados y justificados. Y por último se redactará una carta de derechos del contribuyente, que contenga de manera clara y sucinta los principales derechos de la ciudadanía fiscal, concepto de aplicación sine qua non para el cumplimiento de los desafíos mencionados. Lo anterior permitirá concluir que mediante el fortalecimiento de dichos elementos y el cumplimiento de una carta de derechos se trazará una ruta probable en donde la ética y la integridad sean las que guíen los procesos y políticas de la administración tributaria y que, si se quiere, es posible seguir el ejemplo que otras AATT han recorrido, con muy buenos resultados.

4. RESULTADOS

En la cuadragésima Asamblea general del centro Interamericano de Administraciones Tributarias CIAT, realizada en Quito se dio a conocer formalmente ante los países miembros un informe mediante el cual se daba cuenta de las estrategias seguidas para el fortalecimiento de la moral tributaria, siendo la moral tributaria el principal factor de ellas. Es así como delante de otras instituciones altamente reconocidas por la sociedad sueca y altamente benefactoras la administración tributaria sueca obtuvo un factor preponderante (CIAT, 2011).

Ahora bien ¿Cómo logra una nación como Suecia tener una administración fiscal tributaria altamente reconocida aun por encima de instituciones que tradicionalmente son benefactoras o patrocinadoras de las necesidades de los ciudadanos?, ¿Cómo es posible que el grado de confianza y de percepción de la administración fiscal tributaria sea más alto del que se supone que otras deben de gozar por derecho propio?

Al respecto manifiesta el representante de dicha administración sueca: "Somos conscientes de que la forma en que hacemos nuestra labor tiene

un enorme impacto en la motivación de los contribuyentes. No cabe decir aquí que la legislación es demasiado compleja o que los contribuyentes deben ser más conscientes. A nuestro entender, es nuestra responsabilidad facilitar al máximo posible el cumplimiento de los contribuyentes y tratarlos con el máximo respeto". (2011, p. 3); lo que revela un primer cambio en la percepción de ellos como administración de impuestos para luego haber observado e influido positivamente en la percepción del contribuyente; en un sistema tributario que antes no era precisamente así y que fue susceptible de ser mejorado, como en efecto lo fue.

De este modo se tiene que el "Caso Suecia "es un caso de éxito porque la administración tributaria redimensionó y evaluó su posición de autoridad frente a la sociedad y al ciudadano, valoró la postura del contribuyente, maximizó la confianza e incentivó su moral tributaria en un ambiente de máxima dignidad, servicio, claridad y respeto.

En la siguiente tabla de elaboración propia se presentarán los elementos más importantes que se proponen a efectos de promover y lograr políticas y procesos basados en la transparencia, la integridad y la ética fiscal. Lo anterior teniendo en cuenta la Declaración sobre la promoción de la ética en la administración tributaria, proferida por la Asamblea general del CIAT (2005 pp. 1-6), entre otros. Dando por supuesto la intención positiva, clara y manifiesta que debe existir hacia el favorecimiento de estos valores.

Tabla 1. Fuente: Elaboración propia.

#	ELEMENTO FUNDAMENTAL PARA LA PROMOCIÓN	PROBLEMA AL QUE RESPONDE
1	Formulación y aplicación de un código de conducta	¿Qué visión y conducta claramente se espera de los funcionarios y empleados?
2	Autonomía administrativa técnica e interdependencia institucional	¿Cuáles son los alcances y posibilidades de la intervención política y en política?
3	Seguridad integral	¿El personal, bienes, planta física e información están debidamente custodiados y monitoreados?
4	Administración eficaz de los recursos	¿Cómo son los procesos de planeación, coordinación, ejecución y control de recursos?
5	Aplicación de la equidad tributaria	¿El sistema para el ciudadano es proporcionado, equitativo justo, realimentado, apelable y garantista?
6	Marco jurídico determinado	¿Cuáles son las normas constitucionales, convencionales, legales y reglamentarias?
7	Liderazgo, sentido de pertenencia compromiso institucional y personal	¿Los dirigentes de la AT poseen ejemplo e influencia intachable personal y profesional?
8	Mecanismos de control y de responsabilidades	¿Cómo se responde administrativa, fiscal, disciplinaria, institucional, constitucional y penalmente?
9	Uso funcional de las tecnologías de la información y comunicación	¿Los procesos tienen automatización, informatización y comunicación tecnológica en tiempo real?
10	Sistema de gestión de la calidad	¿Se implementa y cumple con un sistema de gestión de la calidad en el servicio según la ley?
11	Gestión de los recursos humanos, seguridad y salud en el trabajo	¿Qué trato y garantías esperan los empleados de la AT, económica, relacional, educativa, ocupacional y profesionalmente?
12	Responsabilidad social institucional	¿Cuáles son las acciones concretas para mejorar el bienestar social de su comunidad?
13	Responsabilidad en la Educación fiscal	¿Realiza iniciativas educativas en pro de la ética, educación y ciudadanía fiscal?
14	La rendición de cuentas como una obligación principal	¿Da cuenta integral pública de sus procesos como parte de la función social institucional?
15	Cooperación, relación y participación con otras instituciones	¿Es percibida la AT como actor social que interactúa? ¿Realiza buenos convenios y alianzas estratégicas?
16	Perspectiva de mujeres, género e inclusión	¿Está representada suficientemente en la administración las mujeres, jóvenes recién egresados, personas con capacidades diversas, adultos mayores? ¿Existe política para visibilizar y contrarrestar, y propender?
17	Perspectiva constitucionalismo ambiental y de la naturaleza	Se trata del estudio y la discusión entre la humanidad y naturaleza, el cuidado del ambiente por los seres y por la naturaleza misma.

Estos elementos articulados en la visión, misión y política de la administración tributaria, haciéndolos coherentes hacia los fines propuestos, llevarán a la administración a evidenciar en sus procesos y políticas la transparencia y la ética. Estos y otros gozan de cierto grado de cumplimiento.

En efecto, la Autonomía administrativa técnica e interdependencia institucional separará la política y el manejo gubernamental al mínimo, lo que redundará en la no instrumentalización de a AT en perjuicio de empleados y contribuyentes. Y en el no obedecimiento de la AT bajo coacción política. De igual forma todas las instituciones públicas deberán actuar coordinada y colaborativamente entre ellas en lo pertinente, para dar cumplimiento a los fines del Estado. No se puede entender como una "isla". La Seguridad integral ofrecerá una planta física, equipos, recursos institucionales físicos y digitales confiables y listos para ser usados, con todas las licencias y las prevenciones del caso. Esto incluye cámaras de seguridad monitoreadas que ayuden a la seguridad y den cuenta del comportamiento exterior tanto de funcionarios y empleados como de los asociados o usuarios. Así mismo, elementos que ayuden a custodiar información y bienes recibidos en desarrollo de sus actividades misionales.

Ahora bien, mediante una administración eficaz de los recursos se cumplirán las metas con el mínimo de coste o de tiempo y el máximo de utilidad, bajo unas pautas que aseguren o conserven aquellos recursos que usa la administración para ella misma y aquellos que administra para el Estado. Mediante la aplicación de la equidad tributaria el contribuyente se sentirá respaldado en sus derechos, con dignidad y excelente trato independientemente de la conducta fiscal que haya o no tenido, lo que le llevará a la convicción de que el sistema es justo y equitativo en general y que él debe poner su parte para su cumplimiento, así como los demás lo hacen, con sentido y conciencia tributarias; en un ambiente que garantiza y evidencia imparcialidad e integridad, continuidad y confianza (Sacristán, pp. 5-7). Algo muy importante es mejorar la relación Estado-contribuyente para que sea de cooperación y no solo de sujeto activo con o contra sujeto pasivo. Lo cual implica un cambio de paradigma en una relación que usualmente se ha

contrapuesto del uno frente al otro. A través de un Marco jurídico determinado, integrado y realimentado los ciudadanos y residentes sabrán con certeza qué rige para ellos, tanto principios como normas legítimas de carácter internacional, supranacional, convencional, legal e incluso territorial (municipios, departamentos y distritos dentro de una nación). Esto otorgará seguridad jurídica e impedirá confusiones insalvables por culpa de la interpretación, fragmentación e hiperinflación legislativa.

Continuando con el liderazgo, sentido de pertenencia y compromiso institucional y personal, se tiene que este es un factor fundamental ya que como dice el viejo refrán "el ejemplo arrastra" y, "tus hechos gritan más fuerte que tus palabras". Es así como contando con directivos firmes, virtuosos, profesionales, empáticos, competentes y decididos se puede impulsar y promover decididamente la ética y la transparencia en los procesos y políticas de las AATT. Este liderazgo pondrá por encima de sus amistades y preferencias personales la misión y visión de la organización pública. De igual forma evitará o subsanará situaciones de conflictos de intereses, incompatibilidades e inhabilidades. A través de los mecanismos de control y de responsabilidades los funcionarios sabrán y aplicarán procesos de control y auditoría interna y externa que den cuenta de los riesgos, falencias y correctivos necesarios. Así mismo identificarán el régimen y la responsabilidad que tienen institucional, disciplinaria, administrativa, penal, fiscal, y constitucionalmente. Siendo la Constitución política de Colombia norma de normas, y el Estado, responsable por las fallas antijurídicas de sus autoridades, de conformidad con el artículo 4 y el 90 superior, respectivamente.

Ahora bien, con el uso funcional y estratégico de las tecnologías de la información y la comunicación se dará un mayor y mejor control al arbitrio individual de los miembros del personal de la administración tributaria, así como a las gestiones y procesos realizados por el contribuyente y hacia él. Así mismo se mejorará la comunicación y el alcance informativo, exponencialmente, y se producirá mayor facilidad para el servicio al contribuyente y para la educación fiscal. De la misma manera se restringirá el acceso de personas y software no autorizados ya que todo el personal contará con un protocolo de procesos informáticos que le hagan responsable de la gestión realizada. Así mismo con el uso

de las TIC se ampliará el rango y horario de atención y se hará optativa la presentación personal de los interesados ya sean contribuyentes y sus apoderados. Por último, pero no menos importante, se garantizará cuidado al medio ambiente y a los términos de tiempo con la consecuente reducción de la papelería y tramitología; entre otras ventajas.

A través de la implementación ojalá voluntaria de un Sistema de gestión de la calidad la AT logrará ponerse administrativamente al nivel de las grandes empresas, documentará sus procesos, estandarizará su material de trabajo y será más funcional. Al garantizar la calidad en el servicio y los productos que emite se dará una mayor promoción de la ética y de la transparencia toda vez que se cumplirá formalmente con los objetivos y fines para los cuales fue creada la administración. Al respecto cabe anotar que la administración tributaria nacional de Colombia se encuentra debidamente certificada en normas de calidad. De igual forma con la implementación de sistemas de Gestión de los recursos humanos, seguridad y salud en el trabajo, el personal se sentirá como parte valioso de la administración lo que redundará en una mayor y mejor cultura hacia el contribuyente y entre ellos mismos. Por el contrario, cuando las condiciones de seguridad y salud en el trabajo son bajas se manifiesta un descontento insalvable que lo único que produce es la baja en la eficiencia y en la atención, así como el desmejoramiento de la salud integral.

A su vez el elemento responsabilidad social institucional permitirá una mayor y mejor relación y diálogo con las comunidades en un ambiente de confianza e intercambio que acerque a la administración a niños jóvenes, adultos y mayores y les haga partícipes de sus beneficios. Que no se vea como que la administración solo le interesa el tema jurídico-económico, sino que en últimas, como parte del Estado ayudará cumplirá los fines del Estado hacia el bien común y al bienestar de todos con principios, programas y actividades concretas.

La Responsabilidad en la Educación fiscal, como quiera que sea, multiplicará las conductas positivas del contribuyente y de la administración y disminuirá las conductas en detrimento del fisco y de la dignidad de los actores de la AT. Otorgará elementos que visibilizarán, principios, valores, normas, teorías y buenas prácticas que den cuenta de la

importancia y justificación de la tributación en un contexto global y local que apunte hacia el desarrollo económico y social. En efecto, la educación ciudadana e institucional en ética fiscal dirigida hacia el tema del valor de lo público es una necesidad imperiosa de los Estados y de los mismos ciudadanos. De igual forma el facilitar la idoneidad ética, fiscal, cognitiva y conductual de la función pública, a través de mejores mecanismos de selección, con ayuda interdisciplinaria y tecnológica. Ahora bien, es indispensable el estudio del derecho fiscal a nivel de pregrado al menos. Sobre todo, en las carreras de ciencias administrativas, contables; y como en este caso, ciencias jurídicas y políticas. Respetando la autonomía universitaria es indispensable obligar a esto. Pues si para un estudiante de derecho este tema a priori presenta unos requerimientos muy grandes y una actitud casi pasiva hacia el tema ¿Qué se puede esperar del resto de la ciudadanía? Por lo cual es indispensable fortalecer la relación directa entre la administración fiscal tributaria y la academia e investigación.

Por medio de los procesos de rendición de cuentas como una obligación principal y no como un favor la administración entrará en realimentación y crítica constructiva, obtendrá una mirada externa hacia ella misma y rendirá informe de sus procesos de contratación y diferentes procesos en donde la administración de los distintos recursos será evaluada por la opinión pública, como debe de ser. De este modo son muchas las ventajas que se logran con la práctica consolidada e institucional de la rendición de cuentas cuando en verdad se realiza bajo lo fines y propósitos consagrados para ella. Tales como:

- Mejorar la relación con la sociedad bajo un concepto de cooperación y orientación más que de control
- Disminuir la crisis de ética e ignorancia fiscal
- Aumentar la confianza pública administrativa tributaria, específicamente
- Sustentar y fortalecer la legitimidad de las instituciones públicas

- Socializar o discutir políticas públicas económicas fiscales tributarias, aduaneras y cambiarias
- Observar la forma como administra sus propios recursos
- Percibir los tipos de contrataciones que realiza la administración
- Analizar procesos internos de la misma
- Advertir fallos, vacíos o falencias jurídicas, procedimentales o institucionales
- Otorgar oportunidades para un mejoramiento continuo
- Hay que asegurar que el contribuyente participe y tenga información de primera mano con respecto al desarrollo de los procesos económicos, contables y financieros de la AT.

Mediante la cooperación, relación y participación con otras instituciones tanto públicas como privadas la AT deberá contribuir e interactuar con estamentos de la sociedad. En efecto la articulación en redes, personas, asociaciones, industrias, instituciones educativas, empresas comerciales y solidarias, entre otros actores mediante alianzas y convenios interadministrativos, foros empresariales, entre otras figuras, procurará el efectivo cumplimiento del Estado social y democrático de Derecho y la articulación y coherencia entre los medios y los fines. Finalmente, y muy importante, se tiene la necesidad de manejar perspectivas de mujeres, género e inclusión, y perspectivas del constitucionalismo ambiental y de la naturaleza.

5. DISCUSIÓN

A continuación, se proponen los principales derechos que deberían estar consagrados en una carta de derechos del contribuyente bajo el supuesto según el cual el ejercicio de estos permitirá la discusión y el mejoramiento en los elementos.

1. Derecho a la información
2. Derecho de atención integral y acceso a la función pública
3. Derecho a presentar peticiones respetuosas a las AATT
4. Derecho constitucional fundamental al debido proceso
5. Derecho fundamental a la defensa y a recurrir
6. Derecho a la educación fiscal
7. Derecho a la ciudadanía fiscal y a ser un interlocutor válido en asuntos tributarios, aduaneros y cambiarios.
8. Derecho fundamental a la intimidad y a la salvaguarda de su know how e información empresarial y profesional
9. Derecho a la corrección y subsanación
10. Derecho a la presunción de buena fe en sus actuaciones
11. Derecho a la proporcionalidad
12. Derecho a apoderar o a representarse por sí mismo
13. Derecho a obtener información obrante a sus procesos
14. Derecho a cumplir los requisitos legales sin cargas adicionales
15. Derecho de acción y contradicción administrativa y judicial
16. Derecho a contribuir o no más allá de lo que la ley imponga
17. Derecho a la rendición de cuentas oportuna y eficiente
18. Derecho a la dignidad, al respeto y al reconocimiento

6. CONCLUSIONES

Así las cosas, se tiene que para la promoción de políticas, procesos, acciones y programas fundamentados en la ética y la transparencia es necesario el cumplimiento y fortalecimiento de los elementos propuestos y de la Carta de Derechos del contribuyente. De la misma forma se hace necesario el re-diagnóstico, el diálogo, la evaluación y la realimentación de la implementación de dichos elementos en un ambiente democrático que equilibre la potestad impositiva del Estado y los derechos de los ciudadanos en esta función pública tan consustancial de todo Estado como lo es la administración tributaria, aduanera y cambiaria.

Se advierte que, aunque se dé el caso más superlativo de eficacia en la transparencia y la integridad finalmente es la persona contribuyente y

el personal de la administración los que deciden o no apegarse a los parámetros de la ética fiscal. Pues esta no es a prueba de la libertad sino precisamente una manifestación de ella.Entonces, se debe conocer y hacer uso de los elementos y herramientas nacionales, regionales e internacionales al alcance, tales como tratados, manifiestos, convenios y otros compromisos establecidos contra la corrupción. Así mismo a nivel empresarial existen herramientas muy útiles como los códigos éticos y manifiestos de principios y valores en donde se valora y se indica lo que es el buen actuar, las buenas prácticas y las que no lo son, con un carácter identitario de esa unidad económica.

También han surgido los conceptos de pacto fiscal, ciudadanía fiscal, moral y confianza fiscales en aras de visibilizar la ética de los sujetos físicos y demás, públicos y privados, aplicada al campo de lo público. En ese sentido la ética es como un valor organizacional que debe de regir las relaciones entre el Estado y sus asociados o contribuyentes. Esto también es importante en cuento al tema de la percepción. El tema de la percepción tiene tantas variables, pero en todas a ellas es necesario el crecimiento de la confianza sin que puedan obviar esfuerzos al respecto. Es necesario que la administración fiscal tributaria se fortalezca en identificar los aspectos que ayuden a la promoción de la transparencia y la integridad, en escuchar mucho más al contribuyente sea o no empresarial de ciertos sectores económicos que claman por una mayor equidad tributaria y una mayor protección. Con los aspectos propuestos para promocionar dichos principios de transparencia, ética fiscal e integridad se estará coadyuvando a que así sea.

7. AGRADECIMIENTOS/APOYOS

Agradezco al personal docente del Externado y del CIAT, Casa de Estudios donde realicé la maestría en TICEA que dio lugar al presente trabajo. Agradezco a la UCC donde realicé una presentación oral de una versión inicial de este trabajo en un Congreso Internacional. Agradezco a la Universidad Industrial de Santander UIS de Colombia, que ha sido mi alma mater desde enero del año de 1998.

8. REFERENCIAS

Sacristán, C. (2.017) Curso de ética fiscal del Estado y del ciudadano. Lectura Obligatoria: Los Trabajos del CIAT en la Promoción de la Ética en las administraciones tributarias. Recuperado en http:// www. educiat.org.co.

Sacristán, C. (2.017) Curso de ética fiscal del Estado y del ciudadano. Unidad tres. Módulo: 3. la construcción de la ética fiscal: la ciudadanía fiscal Maestría virtual en Tributación internacional, comercio exterior y aduanas. Recuperado en http:// www. educiat.org.co.

Bibliografía

Arévalo Reyes. (2016). Constitución política de Colombia comentada. Colección consulta fácil. Bogotá: Ecoe ediciones.

Borja D. Rivillas y Lindemberg Antonio H. (2015) Educación Fiscal y construcción de ciudadanía. En américa latina en Revista de Administración Tributaria CIAT/AEAT/IEF No. 38. Brasil.

CEPAL (2010) la hora de la igualdad. Brechas por cerrar, caminos trigésimo tercer periodo de sesiones de la CEPAL Capítulo VII Estado, política, fiscalidad y pactos sociales: una ecuación por construir. (Páginas 253 - 261). Brasilia.

CIAT (2011). Tema 1.1 Los planes estratégicos y la moral tributaria. Suecia. La moral tributaria como factor determinante en el mejoramiento de la eficacia de la administración tributaria. 45ª. ASAMBLEA GENERAL DEL Centro Interamericano de Administraciones Tributarias CIAT. Quito.

CIAT (2005) Declaración sobre la promoción de la ética en la administración tributaria. Aprobados por la 34 Asamblea general del CIAT. Buenos Aires.

CIAT. (1.997) Atributos necesarios para una sana y eficaz administración tributaria. Tema 4. La confianza de los contribuyentes en la administración tributaria. Dirección de política y asuntos intergubernamentales departamento de ingresos tributarios. Canadá.

CIAT (2005) Declaración sobre la promoción de la ética en la administración tributaria. Aprobados por la 34 Asamblea general del CIAT. Buenos Aires.

CIAT (1996) Atributos mínimos necesarios para una sana y eficaz administración tributaria. Aprobados por la 30 Asamblea general del CIAT. Santo domingo, República dominicana.

Estatuto tributario. Y Ley 1819 de 2016

Henao Hidrón. (2016) Constitución política comentada. Bogotá: Temis.

Ministerio de hacienda (2017) Presupuesto ciudadano 2017. Responsabilidad fiscal y social en un nuevo entorno económico.

ONU. Resolución 5159 de 1997. Normas de conducta de la administración pública internacional. Comisión de administración pública internacional.

Pita, C. (S.F) Los derechos y deberes de los contribuyentes. CIAT.

Piza, Julio Roberto y otros. Editor. Colección de derecho tributario Fernando Hinestrosa. Universidad Externado de Colombia: La obligación tributaria y sus fundamentos constitucionales. Bogotá: Universidad externado de Colombia.

Sacristán, C. (2.017) Curso de ética fiscal del Estado y del ciudadano. Unidad dos. Ética en la administración pública y en la administración tributaria. CIAT-Universidad Externado de Colombia. Maestría virtual en Tributación internacional, comercio exterior y aduanas. Recuperado en http:// www. educiat.org.co.

Sacristán, C. (2.017) Curso de ética fiscal del Estado y del ciudadano. Unidad 1. Cuestiones sobre Ética y Corrupción. Pp 1-35. CIAT-Universidad Externado de Colombia. Maestría virtual en Tributación internacional, comercio exterior y aduanas. Recuperado en http:// www. educiat.org.co

CIBERGRAFIA

www.dian.gov.co

www.minhacienda.gov.co

www.Instituto colombiano de derecho tributario.org.co

www.Ciat.org.

www.defensoriadian.gov.co

www.corteconstitucional.gov.co

http://capacitacion.ciat.org/mod/forum/discuss.php?d=4072

CAPÍTULO 31

ANÁLISIS DE LA ASISTENCIA SEXUAL DESDE UNA PERSPECTIVA FEMINISTA

ANA CUERVO POLLÁN
Universidad Nacional de Educación a Distancia

1. INTRODUCCIÓN

La asistencia sexual se define como un servicio para que personas con una discapacidad que les dificulte el acceso a su sexualidad en soledad o con otra persona puedan desarrollarse en ese plano y puedan sentir placer sexual, bien mediante la intervención directa de la persona asistente o bien mediante su concurso para que, si se trata de una pareja en la que ambas personas tienen discapacidad, logren mantener relaciones sexuales entre ellas. Generalmente, lo más demandado en asistencia sexual no es el servicio de ayuda a parejas en las que ambos miembros padecen una discapacidad, sino una intervención directa de la persona asistente sexual para masturbar a una persona con gran discapacidad, incapaz de proveerse de placer sexual por sí misma.

La asistencia sexual ha sido defendida por algunos colectivos de personas con discapacidad, muchos de ellos ligados al Foro de la Vida Independiente, como un servicio esencial para mejorar su calidad de vida y para hacer efectivos sus derechos y libertades sexuales, evitando que la discapacidad les cercene un aspecto tan importante en la experiencia humana como es la sexualidad. En este sentido, se afirma que las personas con discapacidad que demandan asistencia sexual no son consumidoras de prostitución en tanto que no demandan relaciones sexuales con la persona asistente, sino que ellas toman decisiones sobre cómo, cuándo y de qué manera acceder sexualmente a su cuerpo o al de otra persona, con la ayuda del o la asistente sexual.

Sin embargo, tanto el feminismo como grupos de activistas con discapacidad han señalado que bajo la figura de la asistencia sexual no se esconde sino una práctica de prostitución encubierta eufemísticamente bajo el nombre de asistencia sexual y éticamente ilegítima en tanto que se produce, como en la prostitución misma, un intercambio de dinero a cambio de obtener placer sexual sin que exista deseo mutuo ni reciprocidad entre las partes. En tanto que la inmensa mayoría de los que demandan asistencia sexual son varones y que la inmensa mayoría de las que proveen ese servicio son mujeres, es ineludible un análisis feminista crítico al respecto. Por ello, en este capítulo se presentarán, en primer lugar, los objetivos y metodología de este trabajo. Posteriormente, se analizará cómo definen y defienden la asistencia sexual los autores y colectivos favorables a ella para, a continuación, mostrar la crítica feminista a esta práctica y, por último, la que se ha realizado desde colectivos con discapacidad, impugnando los prejuicios y la caricaturización que esta práctica les impone. Finalmente, se expondrán los resultados y conclusiones de esta investigación.

2. OBJETIVOS

1. Situar la reflexión sobre la asistencia sexual en el marco de la ética, argumentando que toda actividad humana que involucra o repercute directa o indirectamente en otras personas debe ser analizada desde una perspectiva moral, para reflexionar si garantiza el respeto, la igualdad, la libertad y la dignidad de todas las personas o si, por el contrario, los vulnera de algún modo y por ello debe ser interpelada y erradicada.
2. Analizar lo que la práctica de la asistencia sexual supone para las mujeres. Es decir, se mostrará que la inmensa mayoría de quienes la demandan son varones y la inmensa mayoría de las que la proveen son mujeres. Se evidenciará que normalizar que asistan sexualmente a varones con discapacidad en nombre de un supuesto derecho a ser satisfechos sexualmente, aun cuando no exista deseo ni placer en la otra parte, resulta cosificante y violento para las mujeres.

3. Mostrar lo que la práctica de la asistencia sexual supone para las personas con discapacidad. Esto es, se discernirá si el supuesto servicio de asistencia sexual hace efectivos los derechos sexuales de las personas con discapacidad o si, lejos de garantizarles el acceso a una sexualidad plena, genera prejuicios y una imagen injusta, por distorsionada y abyecta, tanto de las personas con discapacidad como, en concreto, del modo en que pueden vivir, expresar y compartir su sexualidad.
4. Denunciar los discursos oportunistas e irracionales que apelan de modo inadecuado a las emociones, a la compasión o a la empatía como estrategia para ocular el carácter injusto e incluso directamente opresivo y explotador de la práctica misma.

3. METODOLOGÍA

Para llevar a cabo la redacción de este capítulo se ha realizado una revisión bibliográfica de varios artículos científicos sobre la asistencia sexual a personas con discapacidad. Además, se ha realizado una revisión de los contenidos web propagandísticos de esta práctica. Se debe destacar la dificultad de encontrar trabajos críticos al respecto. La mayoría de ellos asumen la asistencia sexual como un servicio que mejora la vida de las personas con discapacidad y que las acerca al disfrute y al placer sexual de otro modo supuestamente vetado para ellas.

4. DISCUSIÓN

4.1 Cómo se define y con qué argumentos se defiende la asistencia sexual

Una de las principales webs que promociona esta práctica, asistenciasexual.org, define la asistencia sexual como

> "Un tipo de trabajo sexual que consiste en prestar apoyo para poder acceder sexualmente al propio cuerpo o al de una pareja. La persona asistente no es alguien con quien tener sexo, sino alguien que te apoya para tener sexo contigo misma o con otras personas. La persona asistida decide en qué y cómo recibe apoyo, esa es su forma de autonomía para explorar su cuerpo o para masturbarse. Igual que la silla de ruedas no

> pasea a la persona con diversidad funcional (la persona pasea a su manera, con las ruedas de la silla y con sus propias decisiones), el asistente no masturba a la persona (la persona se masturba a su manera, con las manos del asistente y con sus propias decisiones).” (Entrada sobre asistencia sexual, asistenciasexual.org., s.f)

Aunque se hace mención a que un/a asistente sexual presta apoyo para que una pareja de personas con discapacidad pueda relacionarse sexualmente, lo cierto es que la mayoría de personas que demandan asistencia sexual son hombres y la demandan en solitario. De hecho, cuando se explicitan las tareas que un asistente sexual debe realizar se incluye la masturbación.

En la misma web se detalla qué tipo de tareas lleva a cabo el/la asistente sexual

> “Aquellas que la persona asistida no puede hacer por sí misma: explorar su cuerpo, masturbarse, conseguir posiciones y/o movimientos en prácticas sexuales con otra persona. La persona asistida no accede sexualmente al cuerpo de la persona asistente: no hay besos, abrazos, coito, caricias, sexo oral, etc. La persona asistente no tiene entre sus tareas excitar a la persona asistida, ni excitarse ella, ni sentir placer, ni educar ni intervenir terapéuticamente, su intervención es puramente instrumental.” (Entrada sobre asistencia sexual, asistenciasexual.org., s.f)

Respecto a las tareas que debe llevar a cabo un/a asistente sexual se indica que debe ayudar al individuo con discapacidad a explorar su cuerpo, sustituyendo a sus propias manos cuando se encuentre inmovilizado e incapacitado para acariciarse o masturbarse. Al respecto, es pertinente advertir que un tanto confusa la delimitación de tareas o acciones, por parte del/ de la asistente sexual que pueden ser demandadas por la persona asistida. Por un lado, se afirma que el/la asistente no masturba al asistido, sino que, en todo caso, le ayuda a masturbarse por sí solo, pero al mismo tiempo se afirma que el asistido dispone de las habilidades del asistente de forma instrumental, de modo que puede solicitar una masturbación que el asistente realizará con sus manos. Tampoco debe pasar desapercibida la comparación que se establece entre la persona asistente y un objeto o instrumento como es una silla de ruedas. Se dice que una persona con discapacidad no es paseada por su silla de ruedas, sino que asume la silla de ruedas como medio, como instrumento que utilizar del modo que indique su voluntad para lograr el fin

de desplazarse, lo cual es del todo correcto porque, en efecto, los objetos pueden instrumentalizarse en función de nuestros propios fines. Ahora bien, cuando esto se aplica a una persona y se afirma que ella no nos masturba, sino que utilizamos sus manos para masturbarnos a nosotros mismos, se le está desposeyendo de su condición de sujeto activo, libre, autónomo, con sensaciones y disposiciones físicas, emocionales y psicológicas para convertirlo en una herramienta, en un instrumento, en un objeto pasivo que es manejada aun cuando sea ella la que se involucre directamente en la acción. La metáfora de que la persona discapacitada se masturba a través de las manos de la persona asistente no parece más que una simple retórica ensayada para ocultar que la persona asistente, al final, es involucrada en una actividad plenamente sexual sin que sea el deseo y la voluntad de establecer esa relación sexual lo que le involucre en ella.

Se insiste en que la asistencia sexual no es para cualquier persona con discapacidad, sino sólo para aquellas que no pueden masturbarse ni tener relaciones sexuales por sí mismas y que el servicio siempre es de apoyo indirecto para que la persona con discapacidad se satisfaga por sí misma o para procurar el acceso sexual mutuo entre dos personas discapacitadas que constituyan una pareja. No obstante, en las mismas webs se afirman que asistente y asistido pueden acordar el tipo de relación que desean establecer y si ambas personas están de acuerdo en practicar un coito o sexo oral podrán acordarlo como también el precio por ello. De hecho, desde Tandem Team se afirma que lo que suceda entre la persona asistente y la persona asistida se fijará en función de un acuerdo privado que determine tanto las prácticas como su precio, sin que el coito ni ninguna otra práctica que exija contacto sexual directo quede excluidas.

María Noel Míguez (2019) explica que la asistencia sexual es una actividad cuyo reconocimiento legal se ha pretendido en varios países de Europa en los últimos años. Aunque sólo en Suiza se ha legislado específicamente, en los países que se encuentra legalizada la demanda y el ejercicio de la prostitución suele existir como servicio específico. También se produce en los países en los que la prostitución se encuentra en una situación de alegalidad, como podría ser el caso de España. En cualquier caso, la autora subraya que cada vez más voces se plantean cómo regularlo y cómo establecer límites en su práctica. Considera que una

> legislación clara al respecto escuchando a todas las voces y estableciendo con claridad los límites y derechos de todas las partes sería esencial para que su práctica resulte justa y sus demandantes encuentren una cobertura profesionalizada, legal y segura. En la misma línea, De Asís sostiene que la asistencia sexual es ética y legalmente admisible siempre que haya límites claros. Es decir, cree que, en efecto, la asistencia sexual es un derecho, pero que, como todos los derechos, ha de verse limitado para poder conjugarse en armonía con los derechos y libertades de las demás personas: en este caso, de las personas que prestan la asistencia. En este sentido, afirma que las funciones y tareas del asistente sexual deben ser reguladas de modo claro y explícito para que también se encuentren claros los límites que no está obligado a sobrepasar y no se puedan dar situaciones de abuso o que comprometan su integridad y su derecho a la intimidad. (De Asís, 2017, 16).

Según Soledad Arnau Ripollés, la asistencia sexual debe ser facilitada porque posibilita una vida independiente a las personas con discapacidad, igual que la asistencia personal ordinaria. En concreto, tiene el objetivo de permitirles el acceso al disfrute sexual, haciendo efectivo el derecho a la libertad sexual reconocido para todas las personas, aun cuando sufran una discapacidad. (Arnau, 2014, 11). En este sentido, argumenta que, dadas las especiales dificultades de las personas con discapacidad para satisfacerse sexualmente, hacer efectivos sus derechos sexuales y reproductivos exige contemplar la figura de la asistencia sexual como la necesaria para que ninguna persona con discapacidad se vea excluida de sentir placer sexual.

Por ello, en otro de sus trabajos afirma que

> "la Asistencia Sexual se constituye en una "herramienta humana" que se enmarca en lo que es la Filosofía (mundial) de Vida Independiente. La Asistencia Sexual, por tanto, es un medio, importante/humano, que tiene como objetivo explícito favorecer el empoderamiento de la persona con diversidad funcional, con necesidad de apoyos generalizados permanentes, en su ámbito sexual, entiéndase, a lo largo de todo su ciclo vital, si así se necesitase." (Arnau, 2017, 22).

Es decir, siguiendo la idea de la Filosofía de Vida Independiente según la cual las personas con discapacidad no deben ser atendidas como sujetos pasivos, sino desenvolverse en la vida utilizando la asistencia personal y sexual como una herramienta al servicio de su autonomía, se afirma nuevamente que el/la asistente sexual es un instrumento al servicio de las personas con discapacidad para desplegarse en el terreno

sexual cuando no pueden hacerlo sin apoyos pertinentes y durante toda su vida, con el fin de que no vivan con la frustración de no poder desarrollar su sexualidad. Al respecto, Andrea García Santesmases matiza que la asistencia sexual no es prostitución ni terapia y afirma que considerarlo un modo de prostitución resulta injusto en tanto que no existe una relación sexual entre asistente y asistido, por lo que, en consecuencia, no se puede hablar de intercambio de dinero por sexo. Igualmente, subraya que tampoco es terapia porque en ningún caso la asistencia sexual ha de tener un carácter rehabilitador o educativo respecto a un paciente pasivo que no es dueño de su sexualidad. Al contrario, se trata de fomentar –aseguran– la autonomía y libertad de sus usuarios. (García-Santesmases y Branco de Castro, 2016, 16). Otros autores también insisten en que la asistencia sexual es fundamental para asegurar los derechos y libertades sexuales de las personas con discapacidad. (Rebolledo y Carvajal, 2020, 29).

Navarro afirma que la asistencia sexual es

> aquel espacio de intersección entre la asistencia personal y el trabajo sexual. Sus funciones son las de ayudar a la persona con diversidad funcional antes, durante y/o después de las prácticas sexuales con otras personas en todo aquello que no puede hacer sin ayuda. Pudiendo llegar incluso a proporcionar placer, por ejemplo, masturbar, en caso de que la persona no pueda hacerlo por sí misma. (Navarro, 2014, 5).

Alonso y Muyor (2020) sostiene que la asistencia sexual cubre carencias sexuales que las personas con discapacidad no suelen poder solventar por sus propios medios. Los autores sí parecen tener una visión terapéutica de la práctica hasta el punto de que determinan que ha de ser el asistente y no el asistido quien decida cómo y con qué frecuencia se realiza la práctica, lo que choca con la tesis de que ésta figura sirve para que las personas con discapacidad supuestamente tomen las riendas de su propia sexualidad. Sea como fuere, estos y otros autores esgrimen que la asistencia sexual permite a las personas con discapacidad ejercer sus derechos sexuales y disfrutar de su cuerpo y del placer que les está vetado tanto por su incapacidad de satisfacerse a sí mismos como por considerar que difícilmente las personas con discapacidad pueden encontrar pareja afectiva y/o sexual que simplemente desee un encuentro íntimo con ellos.

4.2 Crítica feminista a la asistencia sexual como forma de prostitución encubierta

Algo muy llamativo en la mayoría de los artículos tanto científicos como divulgativos sobre asistencia sexual es que eliden evidenciar que la inmensa mayoría de quienes demandan asistencia sexual son hombres y que la inmensa mayoría de las personas que proporcionan el servicio son mujeres. No obstante, uno de sus promotores,

> Antonio Centeno, explica que los hombres constituyen el 90% de la demanda de este tipo de servicio y que de manera rotundamente mayoritaria solicitan que el "servicio" lo desempeñe una mujer. Es decir, los hombres copan la demanda y, con independencia de que en algunas webs el número de asistentes ofertados de uno y otro sexo sea similar, lo cierto es que el 90% de las peticiones de asistencia las realizan hombres a mujeres (Centeno, 2020).

A mi juicio, y de acuerdo tanto con la teoría feminista como con las reflexiones críticas sobre esta práctica que han realizado algunos grupos de personas con discapacidad (como la Unidad Progresista de Apoyo a la Discapacidad y a la Dependencia), la asistencia sexual para individuos con discapacidad es un modo de prostitución encubierta y disfrazada bajo una figura "asistencial" o "terapéutica". Por ello, sostengo que merece mismo análisis que el feminismo realiza sobre la prostitución. Al respecto, debe subrayarse que el feminismo ha sido y es siempre abolicionista de la prostitución. Desde sus orígenes hasta hoy, la ha conceptualizado como un modo de violencia contra las mujeres y una de las instituciones patriarcales que con más claridad ha servido para someterlas y explotarlas sexualmente. Con la prostitución, los hombres se aseguran el acceso al cuerpo de las mujeres por precio, apuntalando su privilegio y la posibilidad de ejercer dominio sexual sobre las mujeres.

El feminismo, desde sus albores hasta sus teóricas y corrientes actuales, pasando por las feministas ilustradas del siglo XVIII (Wollstonecraft, 2020); las feministas marxistas y socialistas (Kollontai 2020; Zetkin, 1976; Tristán, 2014); las anarquistas (Goldman, 1910); las feministas radicales del XX (Dworkin, 1992; Barry, 1995; Mackinnon, 1995) o las autoras más recientes (Pateman, 2019; Amorós et. al. 2007; Torrado y

Pedernera, 2015; Balaguer, 2016; De Miguel, 2016; Cobo, 2017; Guerra, 2017; Valcárcel, 2019) sin descuidar a otros autores y autoras feministas liberales (Mill, 2011; Campoamor, 1932) se han manifestado unánimemente en contra de la prostitución en tanto que institución que somete y explota a las mujeres. Lo que se ha denominado corriente regulacionista es ajena tanto a la genealogía como a la agenda feminista. Si bien es cierto que muchas defensoras del regulacionismo se erigen como feministas, la realidad es que, teóricamente, pertenecen a una reacción al feminismo de los años 80 encabezada por Gayle Rubin (1989) que cuestionaba la práctica totalidad de la agenda feminista. Además, resulta incomprensible que una misma teoría y militancia pudiesen concebir análisis e intereses diametralmente opuestos. Sencillamente, la defensa de la prostitución como trabajo no sólo no pertenece al feminismo, sino que pertenece al núcleo fundamental del patriarcado, pues perpetúa la desigualdad entre los sexos e impone la dominación de las mujeres

La teoría feminista, en cualquiera de sus vertientes y momentos históricos, sostiene, en definitiva, que la prostitución es un pilar fundamental del patriarcado. Se sustenta en la dominación y explotación de las mujeres. Es decir, en su subordinación sexual, por supuesto, pero también económica, social, política, física, emocional y psicológica. Quienes cometen esa dominación y esa explotación son los hombres, a través del proxenetismo, pero también y de manera fundamental a través de la demanda de prostitución. La demanda de prostitución es la responsable de que esta institución patriarcal se perpetúe. Los hombres, al demandar prostitución, ejercen el privilegio patriarcal de tener mujeres disponibles para la satisfacción de su sexualidad, pero, ante todo y fundamentalmente, para que puedan ejercer dominación y confirmar su poder como miembros de la clase sexual dominante. Los hombres, al demandar prostitución, se aseguran el poder sobre las mujeres y perpetúan la posición subordinada de las mismas: de las mujeres prostituidas en particular y de todas las mujeres en general. (Ranea, 2019; Díez, 2012; Águeda et. al. 2015).

Por ello, el feminismo propugna la abolición de la prostitución. Para ello, centra su foco en prevenir y penalizar la demanda de prostitución

y en asegurar la reparación y la protección de las mujeres prostituidas de modo que reciban una atención integral que subsane las profundas secuelas físicas y psicológicas que produce haber sido prostituida y un proceso de formación y de estabilización de la situación económica y laboral, ya que las mujeres prostituidas lo son por encontrarse en circunstancias de vulnerabilidad, indefensión y extrema necesidad económica. El feminismo, en ningún caso, responsabiliza a las mujeres por ejercer la prostitución. Al contrario, cuando se trata de buscar responsabilidades, sitúa el foco en los varones que son proxenetas y los varones que demandan prostitución, sin los cuales este insondable espacio de violencia contra las mujeres no existiría. Por ello, se insiste en la prevención de la demanda mediante una educación en igualdad entre los sexos que impida a los hombres contemplar su consumo, pero también en la penalización del mismo cuando se produce. Lo considera así en cuanto que las mujeres prostituidas son víctimas de violencias brutales: subalimentación, reclusión, palizas, amenazas, coacciones, torturas y violaciones sistemáticas que les provoca una situación traumática absoluta y un estado psicofísico devastador. (De Miguel, 2016; Cobo, 2017).

La asistencia sexual forma parte del sistema prostitucional. Los varones con discapacidad han acudido al consumo de prostitución como el resto de los hombres. La única diferencia es que algunos se amparan en la excusa de que, debido a su discapacidad, no resultan deseables y por tanto no logran establecer relaciones sexuales en pie de igualdad, por deseo mutuo y sin que medie un intercambio económico. Igualmente, afirman que debido a su dificultad o imposibilidad también para masturbarse, sólo recurriendo a este tipo de prostitución, cuando no a la convencional, pueden satisfacer su sexualidad. Por ello, se argumenta que esta figura de la asistencia sexual es necesaria, sobre todo porque las asistentes sexuales contarán con una formación específica para comprender cómo funciona la sexualidad en cada hombre en función de su discapacidad y grado de afectación, de modo que puedan adecuar el "servicio" a las particularidades, limitaciones y circunstancias del demandante.

Pero, literatura a parte, la asistencia sexual, como la prostitución, consiste en el intercambio de dinero por tener un contacto sexual abrupto e ilegítimo, no mediado por el placer, ni por el deseo mutuo, ni por una decisión mutua, para satisfacerse sexualmente y, sobre todo, para ejercer poder sobre las mujeres. La inmensa mayoría de demandantes de esta prostitución son hombres que se saben en el privilegio de que la sociedad considera la satisfacción de sus deseos y la confirmación de su superioridad como un deber inaplazable para las mujeres, por lo que han de estar disponibles para que cada hombre que así lo desee reafirme su masculinidad instrumentalizando sexualmente a una mujer, en tanto que componente de la clase subordinada. La asistencia sexual y la prostitución también comparten la causa de su ejercicio, que no es otro que la necesidad económica de quienes se ven obligadas a prostituirse. A pesar de que muchas agencias de asistencia sexual se intentan asimilar a una organización no lucrativa o de voluntariado lo cierto es que todas ellas contemplan el intercambio de dinero entre las partes, que además se evidencia de manera explícita.

Un elemento fundamental de la prostitución es la violencia, implícita o explícita, contra las mujeres atrapadas en ella, tanto por parte de los proxenetas como por parte de los demandantes de prostitución. Las mujeres prostituidas han detallado en los últimos años que las prácticas que les son exigidas por los clientes son cada vez más violentas, agresivas, sádicas y asquerosas, suponiendo una verdadera tortura física, psicológica y emocional para ellas. Se podrá argumentar que difícilmente un hombre tetrapléjico, inmovilizado en una cama o simplemente con una movilidad reducida podrá ejercer violencia contra ellas como sí podría un hombre sin discapacidad. Se podrá asegurar que, dado que los demandantes de asistencia sexual no sólo tienen limitaciones físicas, sino que estas además suelen ser graves o muy graves, e incluso totales, no podrán someter ni violentar de ningún modo a la "asistente" como sí podría hacer un demandante convencional, siempre en superioridad física respecto a ellas.

Sin embargo, aunque un varón discapacitado no ejerza violencia física contra la prostituida sí ejerce dominio y sí agrede directamente a las mujeres que demanda como instrumento. Es violencia esa

instrumentalización misma como también lo es exigir satisfacción sexual a una persona que no lo desea, pero la ofrece por obligación necesidad, manipulación, coacción y/o chantaje. Es violencia el acto mismo de pagar por un "servicio" sexual, pues pagando se anula consciente, deliberada y despóticamente la voluntad de la mujer que recibe el pago. Lo que se compra, en definitiva, no es sexo sino poder. Los hombres con discapacidad argumentan que pagan asistencia sexual porque ninguna mujer tendría sexo con ellos libre, voluntariamente y por deseo. En consecuencia, saben que con el dinero doblegan la apetencia, la decisión y la voluntad de la mujer prostituida. Doblegar a alguien a sabiendas y desde una posición de poder, económica y sexual, es violencia directa contra las mujeres. En consecuencia, la discapacidad no ha de ser excusa para que los hombres la ejerzan ni para que se atenúe o elida la penalización que tal acto merece.

4.3. Crítica a la asistencia sexual como generadora de prejuicios contra las personas con discapacidad

Sostengo, sin ninguna duda, que la prostitución encubierta bajo el eufemismo de la "asistencia sexual" conculca los derechos, la libertad y la integridad de las mujeres dada la cosificación que supone ser convertidas en instrumento y objeto sexual al servicio de terceros y esa es mi preocupación ética fundamental. Ahora bien, no creo que deba ignorarse que la asistencia sexual genera y apuntala prejuicios contra las personas con discapacidad que también resultan profundamente nocivas para ellas; para el conjunto de ellas, incluidas las que jamás demandarían prostitución y rechazan la figura de la asistencia sexual. En ese sentido, conviene subrayar que la relación entre sexualidad y discapacidad siempre ha sido problemática y atravesada por el tabú, las suposiciones injustificadas y ciertos mitos que convendría desterrar. Igualmente, debería revisarse cómo se adjudica la noción de deseable o indeseable sexualmente o la de competente o incompetente sexualmente. Del mismo modo, debería distinguirse entre discapacidades físicas e intelectuales y el grado de afectación porque, si se realizan estas disquisiciones acompañadas de una revisión crítica de los mandatos patriarcales y androcéntricos, se concluirá que la relación entre sexualidad

y discapacidad no tiene por qué ser imposible, mucho menos traumática y tal vez ni siquiera difícil en un porcentaje significativo del total de casos.

Un primer prejuicio que existe contra las personas con discapacidad física es la suposición de que su interés y apetito sexual es nulo o muy bajo. (Navarro, 2014, 6) El apetito sexual de las personas varía en función de sus circunstancias y vivencias, de qué importancia otorguen al sexo en sus vidas y de si se encuentran en una etapa vital en la que les apetezca más o menos explorar su sexualidad. Sin embargo, *a priori*, no hay ningún motivo por el que suponer que las personas con discapacidades físicas, por definición, carezcan de apetito sexual o dispongan de él en una intensidad significativamente menor de la que se presenta en las personas sin discapacidades físicas. Incluso las personas con grandes discapacidades como las afectadas por una tetraplejia severa pueden tener intacto su cerebro y sus órganos sexuales, responsables el uno y los otros del deseo sexual, como otras partes del cuerpo que mantengan sensibilidad erógena, por lo que nada debe hacernos pensar que una persona con discapacidad no tenga interés por el sexo ni que carezca una libido similar a la que tendría si no padeciera ninguna dolencia.

Un segundo prejuicio es el de la incapacidad para la actividad sexual, tanto solitaria como en compañía. Al respecto cabe advertir, en primer lugar, de que dentro de todas las discapacidades físicas sólo las más severas impiden la satisfacción sexual. La mayoría de las personas con discapacidad física pueden masturbarse con la misma frecuencia y satisfacción que una persona sin discapacidad y lo mismo podría decirse respecto a la capacidad de mantener relaciones sexuales. Indudablemente no será así en quienes presenten una importante limitación de movimientos, pero, con todo, la sexualidad humana y sus expresiones pueden y deben ser lo suficientemente variadas como para que, si no todas, una gran parte de personas con discapacidad puedan vivirla, solas o acompañadas, con un grado de satisfacción aceptable. La expresión de la sexualidad humana es casi infinita. No es necesaria reducirla a la penetración o a determinadas posturas de cuya imposibilidad se infiera la ausencia de disfrute erótico. Las caricias, los besos, los abrazos o la

simple contemplación de la persona amada, desnuda y cómoda en un ambiente de intimidad y deseo compartido puede ser satisfacción sexual y amorosa suficiente, muy superior a la que logra cualquiera, con discapacidad o sin ella, que conciba el sexo como un espacio de mero rendimiento físico, centrado en la penetración y en la instrumentalización del otro para una inmediata y efímera satisfacción propia. En todo caso, la asistencia sexual ha de ser indeseable en sí misma porque sólo una sexualidad contaminada por las relaciones de poder podría encontrar deseable que una mujer subordinada la satisfaga, sometida, soportando el asco y padecimiento que produce un contacto sexual no deseado, y por cuestiones muy distintas a la reciprocidad y el deseo mutuo.

Un tercer prejuicio contra las personas con discapacidad es su indeseabilidad como algo ineludible y consustancial a su propia condición de discapacitadas. Es decir, se considera que tener una discapacidad implica resultar indeseable sexualmente para todas las personas, como si la belleza y el atractivo físico, intelectual y emocional estuviesen siempre y necesariamente lastrados por la discapacidad física misma. Así, a la discapacidad se le asocia una condición de abyección y rechazo injustificadas en cuanto que una persona con discapacidad puede tan atractiva o tan poco atractiva –física, intelectual y emocionalmente– como una persona con plenas capacidades y destrezas físicas. Se impone una reflexión sobre la belleza y sobre qué es deseable e indeseable fuera de los cánones y estereotipos dictados y que no sólo no cumplen, en muchas ocasiones, las personas con discapacidad, sino todas aquellas cuya apariencia, estatura, peso, avanzada edad, etc., las convierte automáticamente en supuestamente indeseables a nivel sexual. Al respecto, es ineludible señalar que la lupa que se cierne sobre las mujeres para la evaluación de su físico es implacable y responde a una noción de belleza que no es genuina, sino desfigurada por el patriarcado con mandatos que en ocasiones son, simplemente, absurdos.

No obstante, se advierte oportuno matizar que cualquier persona tiene absoluto y pleno derecho a rechazar sexualmente a otra por los motivos que encuentre convenientes, incluso cuando el único sea que no le resulte suficientemente atractiva e incluso cuando esa valoración la motive, en exclusiva, la discapacidad de la persona rechazada. Será, tal

vez, una actitud más o menos frívola o superficial, pero considero mucho más importante salvaguardar una plena libertad sexual. Para ello, es imprescindible que cualquier persona pueda rechazar sexualmente a quien estime oportuno sin el menor sentimiento de culpa o de injusticia. Insisto en ello, siendo conocido el mandato patriarcal de disponibilidad de las mujeres para cualquier hombre que las solicite sexualmente y la sanción que supone no adecuarse a él. En consecuencia, sostengo que un "no" en la boca de una mujer debe ser inapelable sea cual sea el motivo que lo sustente, y cualquier motivo es radical y profundamente legítimo. El encuentro sexual sólo ha de estar motivado por un deseo mutuo, compartido e indubitable por ambas partes; jamás por obligación, compasión o sentimiento de culpa, lo que sin duda resultaría violento y humillante para las dos personas.

Un cuarto prejuicio consiste en asumir que la sexualidad de las personas con discapacidad puede ser satisfecha por cualquiera y aun cuando a la persona con discapacidad le conste que está siendo satisfecha por compasión o desde una óptica asistencial. Los propios impulsores de la asistencia sexual explican que las personas asistentes (insistimos en que en su inmensa mayoría son mujeres) deben estar preparadas para que durante las "sesiones" las personas con discapacidad no controlen esfínteres y por ello puedan orinar o defecar en cualquier momento o "babeen" o tengan otro tipo de dificultades y comportamientos que suelen resultar repugnantes y difícilmente soportables para quienes no se encuentren mentalizadas respecto. (García-Santesmases y Branco de Castro, 2016, 20). Así, se ofrece una visión absolutamente devastadora de las discapacidades, generalizando situaciones excepcionales de las personas afectadas por una dolencia muy severa para justificar la demanda de prostitución por parte de cualquier varón discapacitado, aunque sea en grado más leve. De todos modos, lo relevante es que se impone a las mujeres que dobleguen su sentimiento de aversión y se sometan a una situación violenta y que desearía evitar, lo que sin duda resulta profundamente legítimo. Sólo desde una concepción paternalista se podría suponer que las personas con discapacidad no son capaces de discernir cuáles son sus limitaciones y actuar consecuentemente sin permitir ni desear una satisfacción por parte de quienes para ceder a sus deseos

tiene que luchar contra una situación que le resulta aborrecible y que sólo soporta por necesidad. Además, cualquier persona, con discapacidad o sin ella, tiene el deber moral de la empatía y ello los ha de llevar a no desear que alguien las satisfaga en contra de su voluntad, aceptando su doblegamiento por compasión, abnegación o necesidad. No obstante, si ocurriera que, siendo conscientes de ello, insisten en su demanda, merecen idéntica persecución y penalización que el sistema abolicionista impondría a cualquier demandante de prostitución, sean cuales sean sus circunstancias personales, sin que alegar su condición resultase un atenuante, ni ético ni en términos jurídicos. Por ello, como sostiene Tasia Aránguez (2021), la apelación a la discapacidad no puede justificar el consumo de prostitución.

5. RESULTADOS

Se confirma la hipótesis de que la asistencia sexual es una forma de prostitución encubierta. Se demuestra que la demanda de prostitución responde al privilegio masculino de encontrar siempre mujeres obligadas a satisfacerlos sexualmente y que este privilegio, ilegítimo, se asegura a través de la violencia, la coacción, la intimidación, el chantaje, dada la situación de extrema necesidad y vulnerabilidad socioeconómica que presentan las mujeres prostituidas. En este sentido, que el hombre que haga valer su privilegio masculino tenga o no tenga una discapacidad resulta irrelevante.

6. CONCLUSIONES

La asistencia sexual es un modo eufemístico de denominar a la prostitución. Como cualquier tipo de prostitución, es un ejercicio de violencia patriarcal. De hecho, la inmensa mayoría de la demanda es realizada por hombres y se dirige a mujeres. Padecer una discapacidad no debe justificar su demanda. En efecto, si fuera la discapacidad lo que motivase la necesidad de recurrir a la asistencia sexual, mujeres y hombres con discapacidad la demandarían en proporción similar pero su demanda está copada por hombres y la demandan porque quieren y pueden ejercer su privilegio sobre las mujeres.

Las personas con discapacidad tienen dificultades para desarrollar su sexualidad, situación que se agrava debido a los prejuicios existentes contra ellas, pero suponer que todas ellas no pueden desarrollar su sexualidad, en solitario y en compañía, es un prejuicio que no responde a la realidad. Además, en cualquier caso, aunque de hecho tengan menos oportunidades de disfrute sexual que el resto o menos posibilidades de encontrar pareja debido a esos mismos prejuicios, suponer que su sexualidad puede ser satisfecha por precio, en forma de terapia o actividad compasiva e instrumental y que dicha concepción no será humillante para ellas mismas, sino que la aceptarán abdicando de todo sentido de la dignidad, implica suponerles una inanidad ética y un nulo sentido de la dignidad, la igualdad y de la justicia que no siempre se corresponde, afortunadamente, con la realidad. Y, en los casos en los que sí se corresponde, no hay motivo para no señalar a esos demandantes de prostitución con la misma beligerancia que a cualquier otro, como cómplices de un sistema criminal, cuyo delito habrían de ser perseguido y penalizado.

7. REFERENCIAS

Alonso Sánchez, J. F. y Muyor Rodríguez, J (2020). "Asistencia sexual y diversidad funcional. Representaciones a través del discurso de profesionales de la sexología." Athenea Digital, 20(3), e2598. https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2598

Amorós, C. et. al (21 de mayo de 2007). "¿La prostitución es un modo de vida deseable?" El País. Recuperado de: https://elpais.com/diario/2007/05/21/opinion/1179698404_850215.html

Aránguez, T. (2021). "La utilización del argumento de la discapacidad para legitimar la explotación sexual." En: Navarro Ríos et. al. (2021). La trata de mujeres y niñas con fines de explotación sexual: Sensibilización y avances en atención integral a víctimas de trata.
Actas del I Congreso Internacional de Violencia de Género. Universitas Miguel Hernández.

Arnau Ripollés, S. (2014). "La asistencia sexual a debate." Dilemata. 6 (15), pp. 7-1.

Arnau Ripollés, S. (2017). "El modelo de asistencia sexual como derecho humano al auto-erotismo y el acceso al propio cuerpo: un nuevo desafío para la plena implementación de la filosofía de vida independiente." Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico. Vol. 11 (1). pp. 19-37.

[Artículo sobre asistencia sexual] s.f. Asistencia sexual. Recuperado de: https://asistenciasexual.org/asistencia-sexual/

Balaguer, M. L. (2016). "Feminismo y utopía." Paradigma: Revista universitaria de cultura. Núm. 19, 90-93.

Barry, K. (1995) The prostitution of sexuality. Universiy Press.

Campoamor, C. et. al. (1932). "Una lacra abominable." [Carta dirigida al Congreso de los Diputados en el año 1932 por varias asociaciones firmantes siendo Campoamor firmante y presidenta de Unión Republicana Femenina. Figura en los archivos del Congreso de los Diputados].

Centeno, A. (2020). "Asistencia sexual, recuperar nuestros cuerpos para recuperar nuestras vidas." Eldiario.es recuperado de: https://www.eldiario.es/interferencias/asistencia-sexual-recuperar-cuerpos-vidas_132_1002837.html consultado el 16/03/2022.

Cobo, R. (2017). La prostitución en el corazón del capitalismo. Catarata.

De Asís, R. (2017). ¿Es la asistencia sexual un derecho? Revista Española de Discapacidad. 5 (2), 7-18.

De Miguel, A. (2016). Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección. Cátedra.

Díez, E. J. (2012): "El papel de los hombres en la prostitución." Nuestra Bandera. Revista de debate político y teórico, 2(232), 39-54.

Dworkin, A. (1992). "Prostitution and male supremacy" en el simposio Prostitution: From the academia to activism, University of Michigan Law School.

García-Santesmases Fernández, A. y Branco de Castro Ferreira, C. (2016). "Fantasmas y fantasías: controversias sobre la asistencia sexual para personas con diversidad funcional." Pedagogía i Treball Social. Revista de ciències socials aplicades. 5(1), 4-32.

Goldman, E. (1910). La prostitución. Texto recuperado de: Espacio comunitario y librería anarquista Emma Goldman. Web no disponible.

Gómez, A., Pérez, S. y Verdugo, R. M. (2015). El putero español. Quiénes son y qué buscan los clientes de prostitución. Catarata.

Guerra, M. J. (2017). "Apunte sobre geopolítica de la prostitución. Escalas, localizaciones y factor migratorio." En: L. Nuño y A. De Miguel Elementos para una teoría crítica del sistema prostitucional. Comares.

Kollontai, A. (2016). Mujer y lucha de clases. El viejo topo.

Mackinnon, K. (1995). Hacia una teoría feminista del Estado. Cátedra

Míguez, M. N. (2019): “Discapacidad y sexualidad en Europa. Hacia la construcción del acompañamiento sexual”. Revista Española de Discapacidad, 7 (I): 133-152

Mill, S. (2011). Sobre el voto y la prostitución. Almud.

Muyor, J. y Alonso, J. F. (2018). “Cuerpos disidentes y diversidad funcional: lo sexual como espacio de activación sociopolítica.” MILLCAYAC - Revista Digital de Ciencias Sociales. 5(9), 207-227.

Navarro Casado, S. (2014). “El asistente sexual para personas con discapacidad, ¿una figura alegal?” I congreso internacional virtual sobre Derechos Humanos. 4 y 5 de diciembre de 2014. 1-13.

Pateman, C. (2019). El contrato sexual. Madrid: Ménades.

Ranea, B. (2019). “Ir de putas como ritual grupal masculino”. En: P. Aguilar Carrasco. Debate prostitución. 18 voces abolicionistas. La Moderna.

Rebolledo, J. y Carvajal, B. (2020) “Sexualidad y Discapacidad.” En M. Tamayo, A. Besoain-Saldaña, y J. Rebolledo. (Eds.). Kinesiología y discapacidad: Perspectivas para una práctica basada en derechos. Santiago, Chile. Universidad de Chile. 24-31

Rubin, G. (1989). “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad.” En: C. Vance. (Comp.) Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina. Revolución.

Torrado, E. y Pedernera, L. (2015). “La prostitución desde la perspectiva de la demanda: amarres enunciativos para su conceptualización.” Oñati Socio-Legal Series, 5(5), 1382-1400.

Tandem Team. (s. f.) “Acompañamiento íntimo.” Recuperado de: https://www.tandemteambcn.com/aie.

Tristán, F. (2014). Paseos por Londres. La aristocracia y los proletarios ingleses. Globalrythm.

Valcárcel, A. (2019). “¿La prostitución es un modo de vida deseable?” En: Pilar Aguilar Carrasco. Debate prostitución. 18 voces abolicionistas. La Moderna.

Wollstonecraft, M. (2020). Vindicación de los derechos de la mujer. Penguin.

Zetkin, C. (1976). La cuestión femenina y la lucha contra el reformismo. Anagrama (Antología).

LA DIGITALIZACIÓN, EXPRESIÓN DEL CAPITALISMO DE LA VIGILANCIA: UN PROBLEMA MORAL

J. LORETO SALVADOR BENÍTEZ
Universidad Autónoma del Estado de México

1. INTRODUCCIÓN

La noción de realidad, natural y social se contrapone a la categoría <<virtual>>. Es posible aludir a un espacio-tiempo virtual; de tal manera que las subjetividades, con el deseo y la emoción incluidas, constituyen los objetos de atención e interés en juego en la red social virtual, escenario inédito, campo de batallas, de inducción y manipulación de conductas y pensamientos humanos; tal es el problema.

Lo anterior puede implicar una crisis de valores y, ante ello, como observa Markus Gabriel, necesitamos "un modelo social novedoso, que se alce sobre cimientos más estables que los del proyecto de una globalización meramente económica. [Pues en el fondo es claro que] La digitalización –y en particular la rápida difusión de internet y la penetración de los teléfonos inteligentes en nuestra vida cotidiana– ha desencadenado una carrera por los datos, formas de vigilancia secreta, manipulaciones deliberadas por parte de los tecnomonopolios, y ciberataques…con el objetivo de desestabilizar el pensamiento liberal"[243].

Se trata de una cuestión que involucra al conocimiento, la autoridad y al poder; que ya no se circunscribe al espacio público del trabajo, exclusivamente, sino que involucra las necesidades de la vida cotidiana, conforme al diagnóstico de Zuboff. Es decir que la conexión digital, "es hoy un medio para satisfacer los fines comerciales de otros". Hay una

[243] Markus Gabriel, (2021).
Ética para tiempos oscuros. Valores universales para el siglo XXI. Pasado y Presente, Barcelona, p.10.

especie de "ensombrecimiento del sueño digital y [una] vertiginosa mutación en un proyecto comercial voraz y absolutamente novedoso…[el] *capitalismo de la vigilancia*"[244].

La cuestión entonces es una digitalización descontrolada, que expone un problema moral, como un hecho, en cuanto las dinámicas y exigencias sociales afectan a las personas, y por ende habría que precisar criterios para valorar los comportamientos. En este sentido puede aludirse a Facebook, como un capitalismo inmoral, pues es una realidad que, "sin que sus usuarios lo sepan, vende su 'perfil', que los anunciantes explotan. La moral no tiene una relación directa con Facebook"[245]. Se observa entonces el predominio de un capitalismo de las emociones en la red mundial, como una nueva forma de producción. Recurrimos a los gigantes informativos no por obligación, sino por voluntad propia; ese es el núcleo del problema de la dominación, pues "no refiere a una imposición sino a un deseo asumido. […] La vida en línea es lo que permite hoy al sujeto poner en juego y circulación la idea que tiene de sí mismo"[246].

Aquí interesa analizar los aspectos sin precedentes de las actividades del capitalismo de la vigilancia, que es posible primero identificar, para rebatir e interrumpir esta forma de mercado, que impacta el pensamiento y voluntad humanas.

2. OBJETIVOS

Analizar una práctica social globalizada, acentuada como parte de la normalidad en la era digital; para mostrar cómo el uso de la Internet se ha instalado como un ser y hacer en la cotidianidad, en tanto que *ethos* moderno. También evidenciar cómo las diversas posibilidades de interacción mediante las aplicaciones han venido generando información,

---

[244] Shoshana Zuboff, La era del capitalismo de la vigilancia. La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder; Paidós, México, 2021, pp. 21 y 23.

[245] Guy Sorman, "Facebook, el capitalismo inmoral", en ABCopinión; ver: https:77www.abc.es/opinio/abci-sorman-facebook-capitalismo-inmoral202110180237 [Recuperado 20 enero 2022].

[246] Íbidem.

personal, privada, colectiva en comunidades y redes de comunicación, a favor de intereses de comercio y de vigilancia como áreas inéditas de oportunidades de negocio. Lo anterior configura un hecho sociocultural mundial, pero también un problema moral por cuanto a la inducción a modos de pensar y hacer, a cierta manipulación del comportamiento de los usuarios de las redes sociales.

3. METODOLOGÍA

Se trata de un análisis conceptual, apegado al método hipotético deductivo. Para tal efecto se procede a exponer en tres partes, a) la cultura de la digitalización como un *ethos* del siglo en curso, b) la relación derivada con el denominado capitalismo de la vigilancia y, c) plantear la cultura global de la Internet, sus redes sociales y dispositivos diversos, en los procesos de información-comunicación, como un problema moral a desvelar, comprender y criticar por cuanto a intereses económicos que le subyacen.

4. DISCUSIÓN

Se viven tiempos de hiperconsumo, con el desmoronamiento de las fronteras de los estados nacionales, posterior al término de la Guerra fría, aunado a "la aceleración de los mercados mundiales mediante nuevas tecnologías, como Internet"[247]; pueden observarse nuevas reglas del juego, como observa Beck, respecto al poder de las multinacionales que permite identificar, "las condiciones impuestas por la movilidad tecnológica-informativa"[248]. A nivel macroeconómico se trata ahora de un "supermercado global". En este marco, adquirir, "comprar una marca transporta… hacia un mundo imaginario; tiene la sensación de que realmente comparten con otros los valores y significados creados…"[249]. En este nivel macro se inscribe el fenómeno Internet, el comercio y

[247] Klaus Werner y Hans Weiss; El libro negro de las marcas. El lado oscuro de las empresas globales; Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2003, p. 14.

[248] Ulrich Beck, en Werner y Weiss, op. cit.

[249] Jeremy Rifkin, en Werner y Weiss, op. cit. p. 20

consumo que alienta, como también las interrelaciones virtuales que posibilita en redes sociales. En Internet se conforman "redes artificiales de distribución y comunicación. …una red física de computadoras interconectadas que forman sistemas de redes públicas y privadas traslapadas e interrelacionadas de múltiples maneras, no solo por conexiones simples, sino recursivas"[250]. De una elemental red se pasa con facilidad a una red compleja; hoy en día incluso hay una teoría de las redes complejas[251], en el afán por comprender estos fenómenos.

LA CULTURA DE LA DIGITALIZACIÓN COMO UN *ETHOS*

El acto de consumir cotidiano tiene implicaciones diversas que configuran una normalidad en el contexto cultural mundial; en apariencia inofensivo, pero, una vez que se somete a análisis y crítica, se desvelan intereses[252] tendenciosos que implican ausencias de valores, como cuidado y respeto al otro, como consumidor. Se ha aludido incluso a un principio neoliberal, arraigado como mandamiento en la sociedad mundial: la lógica de mercado. En esta realidad (ahora virtual) se observa una "digitalización descontrolada".[253] Se puede distinguir y designar como un *hecho moral*, aquello que, como comunidad de seres humanos, "debemos hacer o renunciar a hacer… presentan exigencias que afectan a toda persona y definen los criterios con los que hay que valorar

---

[250] Felipe de Jesús Lara-Rosano, Alejandro Gallardo Cano, Silvia Almanza Márquez. Teorías, métodos y modelos para la complejidad social: un enfoque de sistemas complejos adaptativos. Ciudad de México. Comunicación Científica; UNAM; Conacyt, 2021. Colección Conocimiento, p. 146.

[251] Para una mayor precisión, ver; "La teoría de las redes complejas ayuda a entender el funcionamiento del cerebro", Javier M. Buldú, Stefano Bocaletti y Edward T Bullmore, The Royal Society, 5 de octubre 2014; donde se precisa que se trata de: "…una serie de herramientas para el análisis de las propiedades topológicas y dinámicas de un conjunto de sistemas en interacción". https://www.neurologia.com/noticia/4845/la-teoria-de-redes-complejas-ayuda-a-entender-el-funcionamiento-del-cerebro#:~:text=La%20teor%C3%ADa%20de%20redes%20complejas%20comprende%20una%20serie%20de%20herramientas,conjunto%20de%20sistemas%20en%20interacci%C3%B3n [Recuperado 19 marzo 2022].

[252] Cfr., J. Loreto Salvador Benítez," Alternativas ante excesos de la sociedad consumista. Una argumentación desde la ética", en Hiperconsumo occidental. Reflexiones y alternativas éticas, J. Loreto Salvador B. e Hilda C. Vargas Cancino (Coord.) Ed. Torres, CDMX, 2021, p.48.

[253] Cfr. Markus Gabriel, op. cit. p. 10.

nuestro comportamiento"[254]. Destaquemos el valor de los actos como conducta personal, grupal, comunitaria.

Constituye un hecho de sumo ordinario, el uso cotidiano de Internet en distintos espacios, privados y públicos, con fines educativos, laborales, de organización y simple diversión y entretenimiento. Desde los infantes hasta los adultos mayores, hombre y mujeres, han caído seducidos por los señuelos de la red; y una vez "enredados" en el espacio-tiempo virtual se asume un tipo de adicción, respecto a la interacción social y uso de los dispositivos y sus diversas aplicaciones. Los internautas configuran una inédita adicción; y como tal,

> el adicto pierde progresivamente el contacto con el mundo y las personas reales. Cuando mucha gente se vuelve adicta a los mecanismos manipuladores, el mundo se desquicia y se vuelve oscuro. […] Hasta cierto punto, somos animales en la jaula experimental de un conductista. No obstante, el hecho de que algo sea difuso o aproximado no significa que no sea real[255].

Este es el hecho: el uso y consumo de servicios y productos vía Internet, causa adicción e induce imperceptible, sutilmente, al control y manipulación del comportamiento humano. Hecho que configura un problema cultural, social, de implicaciones legales, políticas y morales. Problema de <<conductas de usuarios modificadas y convertidas en un imperio de alquiler>>[256]; un término que expresa esta realidad es INCORDIO que es, "una máquina estadística que vive en las nubes computacionales. Recordémoslo: los fenómenos estadísticos y difusos son, no obstante, reales"[257]. En este contexto Lanier, científico informático quien acuñó la frase *realidad virtual*, observa que las personas (internautas) "no son conscientes de cómo las están manipulando. En principio, el propósito de la manipulación es hacer que la gente esté cada vez más enganchada y pase cada vez más tiempo en el sistema"[258]. Y, acaso no

---

[254] Markus Gabriel, op. cit. p. 13.

[255] Jaron Lanier, Diez razones para borrar tus redes sociales de inmediato. Editorial digital: XcUiDi, 2018., p.12.

[256] Jaron Lanier, op. cit., p.23.

[257] Jaron Lanier, op. cit., p.24.

[258] Íbidem., p. 26.

es esa la realidad actual; estar y no estar en presencia grupal; donde las interacciones se reducen al mínimo y, un agente claramente ajeno a la relación de tú a tú, el teléfono inteligente, se interpone en el diálogo y la comunicación; pues el usuario prioriza la consulta y revisión de sus contactos en red, que en cualquier momento irrumpen con sonidos que avisan de nuevos mensajes.

Lo anterior ocurre en el ámbito personal, ciudadano, pero hay un contexto de institución, empresa, organización que implican una política respecto a la intención y propósitos del manejo de la red mundial. Así, es posible tener en consideración que:

> Las prohibiciones son motores de corrupción que hacen que la sociedad se divida en sectores oficiales y delictivos. […] …pioneros del INCORDIO como Google y Facebook han perseguido con ahínco a los actores malintencionados, falsarios y manipuladores no autorizados, y el resultado ha sido la irrupción de cibermafias clandestinas y técnicamente avanzadas que, en algunos casos, trabajan para estados hostiles[259].

Clandestinidad, desinformación, *fake-news*, ignorancia, es lo de hoy. La red social es lo predominantemente actual, "es sobre todo el fenómeno masivo de nuestros días y constituye una rearticulación de ese concepto [los otrora *mass media*] de profundas consecuencias"[260]. Dichas consecuencias provienen, vale recordar, de la caída del Muro de Berlín y la desaparición, estrepitosa, del referente ideológico político de una sociedad no capitalista; posterior a ello triunfa el liberalismo y los ideales de Occidente, como la libertad entendida en términos de capacidad adquisitiva, la democracia, en tanto que señas de un nuevo orden mundial. Otro acontecimiento simultáneo fue la proliferación de internet como herramienta que llevó a la digitalización[261] de los procesos de producción y socialización.

Esta inédita realidad de la digitalización se acentuó en el siglo XXI, pero: "El problema no es la tecnología en concreto, sino el uso de esta para manipular a las personas, para concentrar el poder de una manera

---

[259] Jaron Lanier, op. cit., p.28.

[260] Vicente Serrano Marín, Fraudebook. Lo que la red social hace con nuestras vidas. Plaza y Valdés, Madrid, 2016, p. 99.

[261] Cfr. Vicente Serrano Marín, op. cit., p. 105.

tan desquiciada y asquerosa (sic) que se convierta en una amenaza para la supervivencia de la civilización"[262]. Pero, ¿por qué? Lanier precisa que, "buena parte del mundo *on line* es falso: lectores falsos, comentarios falsos, recomendaciones falsas"[263]. Antes se aludía a las *fake news,* que pasan a ser noticias reales, porque conforme a INCORDIO, la realidad es sustituida por los números. He ahí la paradoja: "…se suponía que internet traería consigo una sociedad transparente. Ha ocurrido lo contrario"[264].

Ahora mismo atestiguamos cómo las *fake news* presentan narrativas e imágenes que, en algunos casos, no corresponde a la realidad. Es pertinente citar a Lanier cuando alude a la Primavera Árabe, y cómo Silicon Valley se la apropia,

> como mérito propio: la <<revolución de Facebook>> y la <<revolución de Twitter>> [Destaca que] …Nos reuníamos frente a grandes pantallas para ver… la plaza de Tahrir de El Cairo enfrentarse al gobierno despótico… Celebrábamos que ciudadanos normales y corrientes usasen las redes sociales para **informar a las fuerzas de la OTAN** (SIC)[265] sobre cuáles debían ser los objetivos de sus ataques aéreos. Las redes sociales pusieron un ejército moderno al alcance de los usuarios normales de las redes sociales"[266].

El fenómeno de las redes sociales ha mostrado sus posibilidades de expresión y organización en el ámbito social y político, como se refiere en la cita anterior. Facebook, no obstante, su protagonismo, pudo pasar desapercibido, solo los expertos como Jaron Lanier, entre otros, cuestionaron sus procedimientos y filosofía; el resto de usuarios estaban absortos frente a la pantalla del móvil. Sin embargo,

---

262 Jaron Lanier, op. cit., p.31.

263 Íbidem., p. 51.

264 Íbidem., p. 59.

265 Subrayado nuestro, para destacar la implicación de la OTAN en asuntos internos de los países, que ha sido motivo de bombardeos e invasiones con saldos negativos para la población civil en diversas partes del espectro occidental; y que es un tema primario en la cuestión actual de Ucrania. Pero esta es un línea de investigación factible de seguir en otro momento y lugar, por la trascendencia histórica, política y social a nivel mundial.

266 Jaron Lanier, op. cit., p.61.

> Tras la victoria de Trump en Estados Unidos, esta actitud cambió. La opinión pública occidental comenzó a sospechar que quizá la laxitud de Facebook con las noticias falsas y el efecto radicalizador de sus algoritmos, y sus políticas de privacidad tan relajadas, podrían haber contribuido a la victoria de Trump y el brexit. La sospecha se confirmó en marzo de 2018, cuando *The Guardian* desveló que Cambridge Analytica había obtenido de manera irregular hasta 87 millones de datos de usuarios de Facebook. […] Facebook pasó a ser una herramienta de progreso a una compañía sin escrúpulos[267].

La cuestión a destacar es la información y el monopolio implícito en una nueva era del capitalismo, que ha sido denominada como emociones en Internet, o de la vigilancia. La concentración de información, y consecuentemente poder, en las grandes plataformas virtuales como Facebook, Google, Amazon permite plantear el problema del monopolio informativo, que no es público sino privado. Se trata de una dominación que, "distinto a lo que se cree, no se refiere a una imposición sino a un deseo asumido. […] La vida en línea es lo que permite hoy al sujeto poner en juego y circulación la idea que tiene de sí mismo"[268]. En este contexto se diluye la frontera entre la vida pública y privada; su actor del siglo XXI es el consumidor, el internauta que no procura preservar su intimidad, sino más bien mostrarla, entregarla voluntariamente en la red. "La prospectiva es nada alentadora, dado que, toda nuestra información, y nuestra vida conducen a la misma dirección web"[269].

CAPITALISMO DE LA VIGILANCIA

El uso de Internet en sus diversas posibilidades genera experiencias humanas que se han convertido en,

> materia prima gratuita que se puede traducir en datos de comportamiento. […] [que] …se utilizan como un excedente conductual privado (<<propiedad>>) […] …y se usa como insumo de procesos avanzados

---

[267] Ricardo Dudda, "Ingenieros del alma. Bienvenidos a la era del capitalismo de la vigilancia"; Letras libres 1 de septiembre 2019; en: https://letraslibres.com/wp-content/uploads/2019/08/dosier-dudda-esp.pdf [Recuperado 24 febrero 2022].

[268] Ricardo Alfonso Silva, "Facebook, Google y el capitalismo de las emociones en Internet", en Shock 7 de marzo 2022; ver: https://www.shock.co/cultura-pop/facebook-google-y-el-capitalismo-de-las-emociones-en-internet [Recuperado 7 marzo 2022].

[269] Íbidem.

> de producción conocidos como *inteligencia de máquinas*, con los que se fabrican *productos predictivos* que prevén lo que cualquiera de ustedes hará ahora, en breve o más adelante[270].

La cuestión entonces estriba en que los usuarios de las diversas aplicaciones que oferta el universo virtual, resultan espacio propicio para ser observado y seguido en movimientos, gustos e intereses. De tan claro el tema no ha pasado desapercibido, sino que se le ha subestimado, no obstante que toda la experiencia como conjunto de prácticas vía Internet, a distancia, configura el nuevo *ethos* de la posmodernidad, la sociedad digitalizada.

A través de la red los gigantes que predominan y controlan su existencia, intervienen la marcha misma de las cosas, persuadiendo, afinando y estimulando comportamientos para orientarlos a resultados más rentables. La competencia en el mercado que generan presiones indujo un "cambio: ahora los procesos automatizados llevados a cabo por máquinas no solo conocen nuestra conducta, sino que también moldean nuestros comportamientos…"[271]. Esta es una realidad innegable que tolera la más elemental prueba; por ejemplo, los usos de los teléfonos inteligentes han pasado a conformar parte de la personalidad y constituye una extensión, no sólo manual, sino de expresión básica e interacción social, que pudiendo enriquecer el diálogo, la comunicación, el lenguaje, la cultura, limita sensible y ostensiblemente las capacidades del pensamiento de usuarios. No se puede afirmar que, a más tecnología digital, información y transmisión, mayores niveles cognitivos, culturales y educativos. Este punto, por sí mismo, abre líneas de indagación en diversas disciplinas, demandando un abordaje transdisciplinario.

Queda claro que estar <<conectados>> sea algo, por sí mismo, inclusivo, prosocial, o implícito respecto a la difusión y extensión del conocimiento. Todo lo contrario, se desvela el formato de la red como ilusorio y presunto

> ropaje moral intrínseco; [en todo caso]…La conexión digital es hoy un medio para satisfacer los fines comerciales de otros. […] Google

---

[270] Shoshana Suboff, op. cit., p. 21.

[271] Íbidem.

> inventó y perfeccionó el capitalismo de la vigilancia…[y]… se extendió con rapidez a Facebook, a Microsoft[272].

Se trata de las nuevas e impositivas reglas del juego virtual, "los términos de servicios y las políticas de privacidad de las plataformas digitales están diseñadas para ser ambiguos o para ocultar las invasiones de privacidad"[273]. Regularmente las apps que se utilizan solicitan acceso a los mensajes, a la localización e incluso al micrófono; esto es un tipo de invasión, un atentado a la privacidad de los usuarios. El denominado "*internet de las cosas* (los wearables, las smartTV, los electrodomésticos inteligentes, los asistentes de voz como Alexa), tiene como objetivo monitorizar la vida real, no solo la actividad digital de los usuarios, que era el objetivo inicial del capitalismo de la vigilancia"[274].

Ese es el punto de inflexión, la tecnología digital ocupa los rincones más preciados de los hogares; y de tan cotidiano uso, va configurando una co-relación inédita entre lo humano y el artefacto; éste se incorpora tanto y de tal manera en el hacer de las personas, que va formando parte de sí misma, primero como extensión operativa, y luego expresiva, comunicativa, con sus prosaicas limitaciones.

Ese capitalismo de la vigilancia "ofrece soluciones a los individuos en forma de conexión social, acceso a la información, cómodos artilugios que ahorran tiempo y, con excesiva frecuencia, una falsa impresión de apoyo y ayuda"[275]. Dicho de otro modo, es la ilusión hecha realidad, virtual.

UN PROBLEMA MORAL A DESVELAR Y CRITICAR

Desde hace tiempo en la ética se reconoce que,

> no todas las cuestiones morales se limitan a una inmediatez espacial y temporal. […]…nuestros deberes se extienden más allá del ámbito humano e incluyen a otros seres vivos a y el medio ambiente…La ética se ocupa de los valores universales y trasciende el horizonte de las

[272] Shoshana Zuboff, op. cit., p. 23.

[273] Ricardo Dudda, op. cit.

[274] Íbidem.

[275] Shoshana Zuboff, op. cit., p. 512.

> pequeñas comunidades en las que nos movemos y participamos cotidianamente[276].

Dichos valores y su operación están con relación a hechos concretos y complejos, donde tiene lugar la vida en sociedad; ahora con mayor énfasis como práctica ordinaria se expresa en las redes sociales, espacios de re-producción culturales. La convivencia virtual mediante el flujo de informaciones y comunicaciones en redes sociales constituye un hecho moral indiscutible, en el sentido y apreciación de Gabriel. Pues ahora, y resguardados en los hogares por motivos de salud pública a raíz de la pandemia, la educación y el trabajo, como muchas otras actividades sociales, pasaron a realizarse en línea, a distancia, trastocando muchos hábitos y costumbres ordinarias y presenciales. Como hechos inéditos aún no se acaban de comprender; de ahí la pertinencia por cuanto a que "toda época plantea nuevos desafíos éticos, y para resolver las complejas crisis de un siglo aún joven como el XXI, debemos recurrir a herramientas innovadoras de reflexión"[277]. Un desafío es la *digitalización* manifiesta en "los teléfonos inteligentes, las redes sociales, los buscadores y sistemas de control de la movilidad [que] están determinando nuestros movimientos y nuestras formas de pensar"[278]. He aquí la cuestión de fondo, la alteración en el pensamiento humano.

LA RED, TERRITORIO DE SUEÑOS Y DESEOS

La sociedad actual constituye una civilización informacional; de ahí la pertinencia de la pregunta, ¿será está modalidad emergente, un lugar que podamos considerar nuestro hogar? Precisemos que todas las criaturas se orientan en función de un hogar. Es el punto de origen desde el que, "toda especie fija su dirección y rumbo. Sin ese rumbo bien orientado, no hay modo alguno de navegar por aguas desconocidas. […] El hogar es dominio de nuestros actos, es voz, es relación y es asilo: tiene

[276] Markus Gabriel, op. cit. p. 14.

[277] Markus Gabriel, op. cit. p. 17.

[278] Íbidem., p. 18

parte de libertad, de florecimiento…, parte de refugio, de perspectiva de futuro".[279]

La idea de hogar, literalmente, es acogedora, brinda certeza afectiva, filial. Por ello resulta de interés un proyecto informático en el 2000 denominado Aware Home (Hogar consciente), que creó un <<laboratorio vivo>> para estudiar la *computación ubicua*; consistió en diseñar múltiples procesos animados e inanimados para ser captados por una red de <<sensores conscientes del contexto>>, integrados en la casa en ordenadores pequeños que los ocupantes de la misma llevarían consigo en todo momento. Este es el precedente de los actuales <<hogares inteligentes>> que, para 2023 se proyecta, el negocio en el mercado mundial alcance los 151 mil millones de dólares[280].

De esta manera se va perfilando que, como el Aware Home en su momento, los nuevos dispositivos que hacen los hogares "inteligentes", generan inmensas provisiones inéditas de información y conocimiento, consecuentemente, de poder; la pregunta es ¿para quién? Cuando los usuarios se conectan por wifi y en red, "los intrincados almacenes de datos personalizados del termostato se suben a los servidores de Google. Cada termostato viene con su <<política de privacidad>>, su <<acuerdo de términos de servicio>> y su <<acuerdo de licencia para el usuario final>>. Dichos documentos revelan consecuencias opresivas en materia de privacidad y seguridad, pues permiten que se comparta información familiar y personal sensible, con otros dispositivos inteligentes, con personal anónimo y con terceros a efectos de análisis predictivos y de su venta a otras partes no especificadas"[281].

La realidad del siglo XXI se desplaza al filo de dos realidades, que hacen un mismo hecho como acontecimiento humano mediado por la tecnología: el espacio-tiempo físico y el virtual. Ahí ocurren ahora los procesos de información y comunicación que han desplazado, dada su

---

[279] Shoshana Zuboff, op. cit., pp. 16,17.

[280] Cfr. "Global Smart Homes Market 2018 by Evolving Technology, Projections & Estimations, Business Competitors, Cost Structure, Key Companies and Forecast o 2023"; en Shoshana Zuboff, op. cit., p. 19.

[281] Shoshana Zuboff, op. cit., p. 20.

inmediatez, a los *mass media* clásicos, como la radio y la televisión cuyo reinado ya es cosa del pasado, y de su credibilidad mejor no hablamos en este momento y lugar. En este contexto es posible identificar lo siguiente. "La socialización del fracaso y la concentración del éxito –dinero y reconocimientos– en pocas manos, [lo que] devino en la búsqueda de una nueva forma de ser uno mismo en la anteriormente desdeñada esfera pública"[282]. Aquí identificamos la categoría psicologista de "uno mismo", cuyo sentido privado desborda ahora al ámbito público de las redes; donde puede confirmarse, ratificarse dicho enunciado en la medida que el internauta es visto, por decenas, cientos y miles de usuarios de la red.

La realidad cultural, social y pública constituye el ámbito de las discusiones y polémicas de diverso calado y esfera, alentadas desde la comodidad –incluso en algunos casos del anonimato– de la privacidad personal. Así es posible observar que:

> De entre todas las cosas que parecen estar cambiando, interesa en particular esta forma de pensarse como ser público una vez que lo privado parece haber cumplido su ciclo de infelicidades. En las redes sociales, sobre todo las de opinión, vemos lo que durante muchos siglos fue considerado territorio de los sueños: la distinción entre el yo que sueña y el soñado como yo. […] El uso del avatar anónimo como identidad en las redes no es muy distinto del uso de las máscaras, los heterónimos o, incluso, de los ortónimos (cuando te pones tu propio nombre para ser otro). Me explico: tanto la máscara como el uso de otros nombres, incluso del propio, contienen la idea de que se puede decir y hacer cosas que no te atreverías en persona, de frente, viendo a los ojos. Por eso, a veces, las redes parecen carnavales o juegos infinitos de espejos donde ya no es posible encontrar la fuente de quien dice "yo". A veces, también se pierde el "tú", porque, ¿a quién le contestas si tiene una abejita de avatar y un nombre como "peliaguda2557"? Es como un nuevo barroco donde lo privado se amontona en lo público, como los ángeles y las gárgolas en los atrios de las iglesias, sin atreverse a mirar porque lo único que importa es ser mirado, cuando no admirado[283].

---

[282] Fabrizio Mejía Madrid, "Siendo tú", La Jornada, CDMX, 12 marzo 2022; en: https://www.jornada.com.mx/notas/2022/03/12/politica/siendo-tu-20220312/ [Recuperado 12 de marzo 2022].

[283] Fabrizio Mejía Madrid, op. cit.

Esta es la nueva realidad de un ininterrumpido ir y venir, de lo público a lo privado y viceversa; donde los emisores, como interlocutores, asumen la responsabilidad de identificarse y defender sus ideas y posturas; pero, otros optan por el anonimato detrás del pseudónimo para la agresión, la calumnia, la diatriba, el insulto mediante el desahogo de tensiones personales, de grupo y comunidad. Tal fenómeno se observa con mayor nitidez en el ámbito político en distintas partes del orbe. No obstante, la posibilidad de establecer comunicación a distancia en la red, cuando hay la decisión y voluntad, pueden abrirse espacios, como el whatsapp, para interactuar en vivo y directo, mirando al otro(s) virtualmente. Tal opción es la más cercana a la charla viva, porque permite mirar reacciones, expresar y compartir sentimientos. En tal ámbito, consideremos que:

Ver a los ojos contiene un acto de vulnerabilidad porque es nuestro rostro la mediación entre el exterior y el interior. En los rasgos de una cara viva se creen leer las emociones y afectos internos o la afectación para esconderlos. La cara es lo público de la intimidad. Más allá de las fotos, dibujos o logotipos que pongan los usuarios de redes, si tomamos en cuenta la metáfora del sueño y las redes sociales, podemos ver que existe una confusión entre el yo que sueña y el yo soñado[284].

En otro escenario mundial actual es posible atestiguar una confrontación, igual de virulenta que en la vida real, de informaciones y verdades acordes al emisor, y flagrantes contenidos que procuran fortalecer la ignorancia y la mentira como estrategias de control y manejo de aquello que queda de la denominada "opinión pública". No podemos sustraernos de lo que está ocurriendo ahora en Ukrania, como resultado de tensiones y resabios de la "guerra fría" que explican, es cierto, parcialmente la cuestión; así:

> La actual invasión perpetrada por parte del gobierno ruso frente a su vecino ucraniano es el más reciente botón de muestra de la forma en que los grandes consorcios de los medios de comunicación, y ahora las empresas dueñas de las principales redes sociales como Mega y Twitter, imponen censuras en nombre de la libertad de expresión y la democracia. Contrario a lo que pregonan, las medidas que ejercen solo

[284] Íbidem.

> buscan su beneficio económico y representan los intereses geopolíticos de sus naciones[285].

La cuestión económica subyace, quiérase o no aceptar y comprender, en el fondo de la cuestión, pues toda guerra moderna constituye demandas de productos para la industria de armas. También se libra ahora una guerra de *fake news*, desde distintos flancos, con narrativas propias de los hechos, en tiempos real y virtual.

5. RESULTADOS

Los hechos a nivel mundial muestran el fuerte impacto que las tecnologías de la información y comunicación, con Internet como punta de lanza, tienen en las sociedades humanas, su cultura, hábitos de pensamiento y procedimiento. Hoy en día hay una especie de lucha soterrada por el control de las voluntades de los usuarios de la Internet;

> el ser humano analógico, que se está librando en nuestros días contra el dominio del software y los intereses empresariales que se encuentran detrás de la inteligencia artificial, […] pone en peligro el ideal de la Modernidad, que presupone que el progreso científico y tecnológico solo tiene sentido cuando se acompaña de un progreso moral paralelo. De no ser así, la infraestructura del control benéfico de nuestro comportamiento se transforma en un escenario distópico y horripilante…[286].

Son tiempos oscuros los que se viven, lo que hace pertinente el conocimiento moral como posibilidad de aclarar, para distinguir y comprender, racional, sensiblemente. Son dilemas éticos que demandan atención desde la filosofía moral, para revalorar la existencia y sentido humanos, muy por encima del hecho (in)moral del <<capitalismo de la vigilancia>> digital. Circunstancia donde tiene lugar la producción masiva de datos personales, grupales, y, simultáneamente se va cediendo la privacidad en aras de las <<reglas del juego>> virtual, de redes sociales, buscando una mayor visibilidad y aceptación de los otros, para personalidades dignas de estudio en ámbitos egocéntricos,

---

[285] Iñaki Fernández; "Desenmascarando la narrativa de los medios de comunicación", en: https://julioastillero.com/desenmascarando-la-narrativa-de-los-medios-de-comunicacion/ [Recuperado 12 de marzo 2022].

[286] Markus Gabriel, op. cit., p. 19.

psicológicos, sociológicos. Pues en el espacio y tiempo virtual se aprecia acoso, discriminación de género, actos de violencia mental que implican correlación de poder (económico, político, simbólico).

Luego entonces, es viable aludir a una

> era posfáctica que se está potenciando deliberadamente a través de las redes sociales [y que] es un caldo de cultivo idóneo para la radicalización, sea esta religiosa, política o de otra índole". [En consecuencia] …la cuestión es de si en estos tiempos oscuros hay hechos y un progreso morales, y de cómo podemos organizar un sistema de valores para el siglo XXI…Que esté creciendo la cantidad de personas que no se interesan por estas cuestiones forma parte del problema…[287].

Es posible identificar una práctica sociocultural a partir del uso de la Internet y sus diversas posibilidades, plataformas y dispositivos; lo que puede caracterizarse como un hecho en tanto que práctica y uso consuetudinario, se torna hábito cotidiano: las redes sociales como espacios de interacción. El mismo hecho denota implicaciones morales que precisan atención y develación; ahí radica su radical trascendencia.

La realidad sociocultural contemporánea expone inéditos escenarios de comunicación humana mediada por las tecnologías de la información. El siglo XXI afianza la era del Internet y la digitalización de la vida en comunidad; se trata de un hecho mundial de repercusiones y trascendencia intergeneracional a nivel local y regional. Implica diversas dimensiones y esferas, públicas y privadas; el comercio y el consumo, el arte y la cultura, la necesidad, el interés y la política dependen de la red informática mundial (world wide web). Se trata de una desbordante digitalización que puede observarse fuera de control; y ello implica un hecho moral indiscutible por las implicaciones derivadas de mecanismos que inducen al control, la manipulación, la vigilancia sobre los internautas que participan del espacio-tiempo virtual. Lo anterior expone un poder inédito sobre las mentes de los usuarios de la red, que involucra, procesos de comunicación, lenguaje y pensamiento humano[288] como consecuencia del fuerte impacto de la civilización informacional,

---

[287] Markus Gabriel, op. cit., p. 19.

[288] Cfr. J. Loreto Salvador Benítez, "Del capitalismo de la vigilancia al nuevo poder instrumentario", en La filosofía y el poder en México; Ed. Torres, CDMX, 2022, p. 221.

cuya punta de lanza ahora es el Big Data. Este es otro tema, no menos importante, que aquí no se aborda, pero precisa de atención y estudio. Lo que sí sobresale es el *capitalismo de la vigilancia*, cuya dinámica y sentido, plantea un problema moral a analizar por sus consecuencias diversas para la comunidad mundial, a mediano y largo plazos.

6. CONCLUSIONES

El mundo de internet desvela una "pérdida de privacidad [que] puede perjudicarte personalmente o dañar a la sociedad en su conjunto de formas sorprendentes. […] La mejor manera en que puedes ayudarnos no es atacando a quienes te manipulen a distancia, sino sencillamente liberándote a ti mismo. Esto los –nos– hará cambiar el rumbo y buscar una forma mejor de hacer lo que hacemos"[289]. Pues hemos llegado a una dinámica digital instalada subrepticiamente, en nombre de la comodidad, la vanguardia de la tecnología, sin discutir aquello íntimo, personal y humano que se dejaba al margen, como el diálogo vivo de cara a cara, y la reunión comunitaria y grupal en tiempo real, para pasar al predomino del espacio-tiempo virtual. En breve, la posibilidad es desistir del uso de redes sociales, no obstante que la adicción masiva, y el poder para captar a usuarios, es formidable; pero es factible abandonar las cuentas, aunque sea por tiempo determinado. Como propone el científico Lanier: "desconéctate de los imperios dedicados a la modificación del comportamiento…"[290].

La cultura digital establece un vínculo con la inteligencia artificial y viceversa; hay un soporte económico en tanto que modelos de negocios. Se trata del capitalismo en una nueva vertiente, como nicho de oportunidad: la observación de hábitos y comportamientos de los usuarios llevados al consumismo; pues el actor del siglo XXI es el consumidor, precisamente. Los internautas, que no procuran preservar su intimidad –más bien mostrarla– acaso sin proponérselo, y más aún, ser conscientes de ello, ceden parte de su vida privada para hacerla pública desde la

[289] Jaron Lanier, op. cit., p. 99.

[290] Íbidem., p. 101.

participación en las redes. El supuesto de una sociedad más transparente a raíz de la realidad virtual, con la red mundial como soporte, ha mostrado todo lo contrario. Se trata de reglas del juego como términos de servicio y políticas de privacidad, de las plataformas digitales, ambiguas, extenuantes que ocultan invasiones a la privacidad. Y algo deberá hacerse al respecto, pues sería inmoral aceptar que, en la dinámica del libre mercado, donde todo vale, se llegue a extremos de observar y vigilar desde la intimidad del internauta, sus deseos, gustos y aspiraciones.

7. BIBLIOGRAFÍA

Buldú, J.M., Bocaletti S., Bullmore, E. (2014). "La teoría de las redes complejas ayuda a entender el funcionamiento del cerebro", The Royal Society, 5 de octubre. Consultado el 19 marzo 2022. https://www.neurologia.com/noticia/4845/la-teoria-de-redes-complejas-ayuda-a-entender-el-funcionamiento-del-cerebro#:~:text=La%20teor%C3%ADa%20de%20redes%20complejas%20comprende%20una%20serie%20de%20herramientas,conjunto%20de%20sistemas%20en%20interacci%C3%B3n

Dudda, R. (2022, 24 de febrero). Ingenieros del alma. Bienvenidos a la era del capitalismo de la vigilancia. Letras libres. https://letraslibres.com/wp-content/uploads/2019/08/dosier-dudda-esp.pdf

Gabriel, M. (2021). Ética para tiempos oscuros. Valores universales para el siglo XXI. Pasado y Presente, Barcelona.

Fernández, I. (2022, 12 de marzo) Desenmascarando la narrativa de los medios de comunicación. https://julioastillero.com/desenmascarando-la-narrativa-de-los-medios-de-comunicacion/

Lanier, J. (2018). Diez razones para borar tus redes sociales de inmediato. Editorial digital: XcUiDi.

Lara-Rosano, F., Gallardo Cano, A., Almanza Márquez S. (2021).Teorías, métodos y modelos para la complejidad social: un enfoque de sistemas complejos adaptativos. Ciudad de México. Comunicación Científica; UNAM; Conacyt.

Mejía Madrid, F. (2022, 12 de marzo). Siendo tú, La Jornada, CDMX. https://www.jornada.com.mx/notas/2022/03/12/politica/siendo-tu-20220312/

Salvador Benítez, J.L. (2021). Alternativas ante excesos de la sociedad consumista. Una argumentación desde la ética. Hiperconsumo occidental. Reflexiones y alternativas éticas. Salvador Benítez J.L. y Vargas Cancino H.C. Ed. Torres, CDMX.

——————— (2022), Del capitalismo de la vigilancia al nuevo poder instrumentario, en La filosofía y el poder en México; Ed. Torres, CDMX, 2022.

Serrano M. V. (2016). Fraudebook. Lo que la red social hace con nuestras vidas. Plaza y Valdés, Madrid.

Silva, R. A. (2022, 7 de marzo). Facebook, Google y el capitalismo de las emociones en Internet. Shock. https://www.shock.co/cultura-pop/facebook-google-y-el-capitalismo-de-las-emociones-en-internet

Sorman, G. (2022, 20 de enero). Facebook, el capitalismo inmoral. ABCopinión. https:77www.abc.es/opinio/abci-sorman-facebook-capitalismo-inmoral202110180237

Werner, K. y Weiss, H. (2003). El libro negro de las marcas. El lado oscuro de las empresas globales. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 2003.

Zuboff, S. (2021). La era del capitalismo de la vigilancia. La lucha por un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder. Paidós, México.

Oliva Abarca, J. E. (2021). Cultura y Big Data. Métodos y técnicas para el análisis cultural en una sociedad datificada; Ed. Comunicación Científica, CDMX.

UNA ÉTICA PARA CLÍO. DIMENSIONES MORALES DE LA INVESTIGACIÓN Y DIVULGACIÓN EN HISTORIA

ÁLVARO CASTRO SÁNCHEZ
Universidad de Córdoba

INTRODUCCIÓN

La ética aplicada en Historia es un asunto casi inexplorado en el ámbito de la Filosofía pese a que en el campo historiográfico las implicaciones morales de la investigación y la divulgación histórica han sido objeto de reflexión desde los inicios de la disciplina en el siglo XIX. Igualmente ocurre con la relación de los historiadores con el pasado[291] y su función social, es decir, especialmente todo lo concerniente a lo que Jürgen Habermas llamó el "uso público de la Historia" (Habermas, 2007), que alude al deber de la memoria y el papel de la misma y de la ciencia histórica en la constitución de sociedades democráticas.

Es cierto que en el ámbito anglosajón la Ética de la Investigación en Ciencias Sociales en general y la Historia en particular cuentan con cierta tradición (Beauchamp, 1982; Carr, 2004). Las implicaciones morales del trabajo historiador son muchas. Las relaciones entre ética y metodología, valores y narración, verdad y deber moral, la ética de la investigación con fuentes documentales u orales, todo lo concerniente a las víctimas del pasado, la verdad y la justicia, la responsabilidad social de los profesionales, la libertad de investigación y el problema de la censura, etc. etc. Por su parte, existen diversos códigos deontológicos o de buenas prácticas cara al oficio que establecen los principios y normas del mismo, si bien ocurre que no son vinculantes y a veces

291 Por motivos de estilo narrativo, usaremos aquí el masculino para referirnos al conjunto de personas que investigan y escriben en Historia.

encubren más que favorecen la necesidad de desarrollo ético en los investigadores.

Partiendo de la máxima de que la ética profesional significa hacer las cosas mejor o más allá lo que marcan códigos y leyes, aquí preguntamos acerca de la necesidad de abordar las implicaciones y dimensiones morales del oficio historiador desde el instrumental de las éticas aplicadas. Nuestro objetivo será apuntar una serie de problemas, entre otros, con los que se enfrenta la investigación y la divulgación científica en Historia. Un objetivo es poner de relieve la fecundidad de colocarla en diálogo con la tradición de la filosofía moral en particular, y de la reflexión filosófica en general. Para ello, abordaremos dos conjuntos principales de problemas.

El primero de ellos concierne a los relacionados con la investigación, la narración y la divulgación, es decir, los problemas intraacadémicos del oficio. El segundo apuntará a algunos de los problemas que derivan de los usos y abusos de la historia en el espacio público, en tanto que la Historia como ciencia tiene a su vez una función social ineludible cara a historizar la memoria y hacer de la sociedad un espacio más informado y reflexivo. Dada la amplitud del tema, este texto adopta un carácter programático y todas las cuestiones apuntadas son o serán objeto de desarrollo en trabajos paralelos.

2. ÉTICA Y CIENCIAS SOCIALES

Respecto a las relaciones entre ciencia y ética, Tzvetan Todorov advertía que conviene evitar el imaginario cientificista que le otorga a la primera el beneficio de la verdad definitiva, pues (como mostró Karl Popper), sus resultados más bien son hipótesis cuya falsedad aún no ha sido mostrada. Así ocurre con la Historia y mantener lo contrario nos lleva a una posición dogmática (Todorov, 1991, 16): siempre puede aparecer un nuevo documento.

El llamado cientificismo ha sido objeto de muchas críticas por parte de la filosofía. Así y por ejemplo, Max Hokheimer consideró que las ciencias pueden (y deben) ser criticadas desde fuera de la ciencia por la razón crítica, revelando su posición histórica. Con ello, participaba de

la manida diferenciación entre ciencia y pensamiento propia de la tradición filosófica alemana, la cual sobre todo se desarrollaría con Martin Heidegger. La posición de Horkheimer recibió una respuesta por parte de Otto Neurath. Este, en defensa del empirismo lógico, contraargumentó que la actitud científica comienza con estar dispuesto a someter todo el proceso y todos los resultados a una crítica científica fundamental, que entre otras cosas localice todos los sesgos, las especulaciones metafísicas (con el uso de términos tipo "esencia") o las locuciones emocionales (Neurath, 2020). Precisamente, el prejuicio filosófico de que la ciencia no piensa se ve ampliamente desmentido en la materia que aquí nos ocupa, pues la tradición historiográfica ha pensado largamente sobre los problemas morales de sus tareas, de modo que su conocimiento es ineludible para la reflexión ética puesto que la filosofía práctica debe de hacerse cargo de los problemas reales de la actividad científica.

Ya desde sus orígenes la Historia como ciencia, mostró carácter autoreflexivo con sus debates en torno al método más adecuado para el tratamiento de su objeto y sobre cual debería de ser este o cómo se constituye. Así, el llamado historicismo del siglo XIX apareció en confrontación con la visión de la historia hegeliana instalada en el ámbito académico. Según Hegel, en su crítica a Leopold von Ranke, considerado padre de la ciencia histórica, no es posible "recoger fielmente lo histórico" pues todo trabajo historiográfico, que cree conducirse receptivamente entregándose a los meros datos, no es "pasivo en su pensar", "trae consigo sus categorías y ve a través de ellas lo existente" (Hegel, 2001, 45). En sus *Lecciones de Filosofía de la Historia* (1837), diferenció quizás por primera vez entre relato o memoria e historia reflexiva, problema que abordaremos más adelante. Por su parte, Ranke y Gustav Droysen defendieron la capacidad de la ciencia histórica de exponer clara y distintamente los hechos diferenciando, en el caso del segundo, entre comprensión y explicación. Si esta era la operación vigente en las ciencias naturales, la comprensión era la deseada para las ciencias históricas. En ese sentido, serán el economista Karl Menger y el filósofo Wilhelm Dilthey quienes aborden la problemática de un método propio para las ciencias humanas en un contexto en el que estas se encontraban

dominadas por el modelo de las naturales. Es esa línea de debate la que lleva a la cuestión de los valores en Max Weber a través de la Escuela de Baden (Herrera, 1999, 25-28).

Fue Weber quien mostró una especial sensibilidad respecto a las implicaciones morales que conllevaba investigar a individuos y buscar la verdad entre las posibilidades interpretativas creadas desde ellos y sus sociedades. Heredando el problema de los valores a través de Nietzsche, se planteó el papel de estos en el trabajo científico. Por eso su principal preocupación en esta materia respondió al papel de los juicios morales en la investigación en ciencias sociales y la posibilidad de dejarlos al margen, tal y como también indagaron Émile Durkheim o Heinrich Rickert (Castro, 2022).

El principal objetivo del conocimiento es la verdad, no el bien. Es por eso por lo que el historiador Marc Bloch se quejaría en sucesivas ocasiones de la "manía de enjuiciar" de los historiadores (Bloch, 1996, 61).

Weber consideró que los juicios morales deben de quedar al margen del trabajo en ciencias sociales. En su conocida conferencia de 1919 "La política como vocación", publicada después en su conocido libro *El político y el científico* (1979) junto a "La ciencia como vocación", establecía la conocida distinción entre "ética de la responsabilidad" y "ética de la convicción", ambas en tensión con el "pragmatismo" que imbuía el mundo de los *hombres* de acción. En un trabajo que nos condena a una hiperproducción académica regida por el "publica o muere", las preguntas de Weber nos interpelan radicalmente: ¿qué papel juegan las convicciones en la tarea investigadora? ¿pueden separarse de la misma? Y por otra parte, ¿cuáles son las responsabilidades morales de la investigación? La tradición ética ha desarrollado dos enfoques diferentes desde los cuales se ha intentado contestar a dichas preguntas, aunque sobre todo se han desarrollado en el ámbito de las ciencias naturales: el principialismo y el deontologismo (Domingo, 2018, 25-26), que no hay lugar para explicar ahora.

Weber también señaló como la Universidad o los institutos de investigación científica alemanes estaban siendo colonizados por el modelo capitalista norteamericano, vislumbrando algunos de los principales

problemas con los que se encuentra una persona joven a la hora de emprender una carrera investigadora en condiciones precarias (Weber, 1979, 184-189). Entre los mismos estarían algunas dificultades a la hora de poder cumplir con principios morales formulados de forma clara y distinta. Es en esas condiciones de precariedad y desde la exigencia de productividad que hoy día caracterizan a la vida universitaria donde hay que situar una correcta reflexión acerca de las implicaciones morales de la actividad, puesto que habitualmente conducen a fallos morales de diferente relevancia, comenzando por el plagio, el autoplagio y las falsas autorías (Castro, 2021), que se pueden entender como estrategias de supervivencia-resistencia. Esa introducción del mercado en el saber bajo la forma de la necesidad de "objetivarse" numéricamente supone una pérdida de primer orden desde el punto de vista del conocimiento y la reflexión, especialmente para las ciencias humanas, al empujar "fuera de su lógica aquellos aspectos del pensamiento más complejos, ambiguos, matizados e incluso contradictorios", generando así "saberes docilizados" (Zafra, 2016, 76). No obstante, en los últimos años hay una clara toma de conciencia del problema por parte de muchos investigadores que cuestionan la cultura de la rapidez (Berg & Seeber, 2022) o revistas académicas que adoptan los principios de la Declaración DORA (San Francisco, 2012). Adoptada también por la Agencia Estatal de Investigación española en 2021, dicha declaración apuesta por la evaluación de la investigación en base a la calidad científica y no a datos numéricos, tales como el factor de impacto.

3. DIMENSIONES MORALES DEL TRABAJO HISTORIOGRÁFICO

3.1. INVESTIGACIÓN. EL PROBLEMA DE LAS FUENTES

Velar por la integridad de las fuentes documentales no solo como soportes de información sino por también por su propio valor patrimonial, así como todo lo relativo al tratamiento de las fuentes orales, son cuestiones de primer orden a tener en cuenta en el trabajo de investigación. No obstante, aquí nos vamos a preguntar por cuestiones que tienen que ver con la información relevante y el problema de la privacidad.

La primera vez que me surgieron interrogantes acerca del uso de las fuentes documentales y su interpretación desde un punto de vista ético y no solo hermenéutico fue investigando a la familia Cazalla, clan de herejes de origen judeoconverso al que dediqué varios años de trabajo. La reconstrucción de la red social de esta familia de alumbrados y protestantes vallisoletana (aunque con origen en Palma del Río, Córdoba) me llevó a consultar el proceso inquisitorial de María de San Jerónimo[292], mujer que les sirvió y que tras ingresar en un convento en Madrid, se delató al Tribunal del Santo Oficio. Sus primeras testificaciones datan de 1581 y desde el primer momento llama la atención la alta dosis de exhibición de la intimidad cuando describe usos lascivos de objetos religiosos, el detalle de sus relaciones sexuales y de abuso con miembros de la familia Cazalla o con un morisco del que se enamoró y se la llevó a Granada. A la prevención en la interpretación de las declaraciones de la monja, por su más que posible carácter iluso o fantasioso, le acompañó mi pregunta acerca de dónde situaría el límite a la hora de narrar unas declaraciones cara a un trabajo más amplio sobre cuerpo y sexualidad en la época moderna y que parcialmente incluí en un libro (Castro, 2011). A pesar de la distancia temporal, la lectura del manuscrito original y el grado de intimidad de la declaración despertaron en mí la escrupulosidad y el pudor suficiente como para omitir informaciones que consideré inoportunas. Era una cuestión de respeto, pero no sabía si acertada desde el punto de vista de mi obligación de generar conocimiento sobre tal objeto de estudio.

Unos diez años después tales sensaciones y preocupaciones aparecieron con una rotundidad mucho mayor. Investigando la represión franquista en Palma del Río tras haber sido becado por su Ayuntamiento, encontré en el Archivo Municipal una serie de cartas confiscadas durante la guerra y la inmediata posguerra por las nuevas autoridades. Se trataba de cartas donde, por ejemplo, una chica de otro pueblo escribía a su novio para saber de su paradero o un hombre preso en un campo de concentración de *Argelès-sur-mer* escribía a su familia para tranquilizarla. ¿Dónde se haya el equilibrio entre el respeto a la intimidad hacia

292 El proceso se conserva en Archivo Histórico Nacional, Inquisición, Legajo 110, expediente 12.

personas de las que aún es fácilmente localizar descendientes y la exigencia de producción de conocimiento del trabajo científico, el cual tiene derecho a recibir la sociedad? Aquí opinamos que la preservación de la intimidad obliga a solo referir aquello que sea de relevancia informativa y a omitir el detalle íntimo innecesario, por muy tentador que pueda ser desde el punto de vista narrativo.

El problema se muestra con bastante mayor crudeza y repercusión en el caso de la inclusión de nombres de víctimas y victimarios en los trabajos que se publican en la actualidad sobre los acontecimientos que investigaba. De tal modo, y al hilo tanto del amparo dado por las leyes a ese tipo de demandas y de la reacción pro-franquista de los últimos años, algunos historiadores han sido denunciados por familiares de represores tras mostrar sus nombres en sus artículos o libros. Así y por ejemplo, el historiador Fernando Mikelarena fue denunciado por Arturo del Burgo, nieto del líder carlista Jaime del Burgo, que a comienzos de la guerra ocupó la jefatura de los requetés de Navarra. En su libro *Sin Piedad. Limpieza política en Navarra, 193*, así como en algún artículo, Mikelarena señalaba que una de las mayores matanzas de la región, la conocida como Saca de Tafalla en la que el 21 de octubre de 1936 fueron ejecutadas 64 personas, se hizo cuando aquel ocupaba tal cargo de responsabilidad, otorgando las pruebas y la documentación que lo avalaban (Mikelarena, 2020). El propio Jaime del Burgo escribiría un libro llamado *Requetés en Navarra antes del alzamiento* (1939) donde justificaría la guerra y la represión como cruzada y guerra santa.

El trabajo de divulgación de Mikelarena fue denunciado por "injurias y calumnias" por el nieto, lo que conllevó una reacción solidaria por parte de un buen número de historiadores que reclaman la libertad de investigación y divulgación en nombre del derecho de la sociedad a la información y de las víctimas a saber la verdad. Tal hecho no es un acontecimiento aislado, pues tales tipos de denuncias se han ido repitiendo durante los últimos años con otros historiadores, escritores, etc., en una especie de cultura de la cancelación reaccionaria cuyo principal efecto puede ser la auto-censura entre aquellos que tengan trabajos similares en marcha.

La relevancia informativa, de nuevo, es el argumento que legalmente también es viable para que tales causas sean archivadas, pues el derecho a la información tiende a prevalecer sobre el de la intimidad u honor familiar ante crímenes suficientemente probados.

Otro problema moral importante en el uso de fuentes primarias es el de su selección, pues no en pocas ocasiones los investigadores mediatizados por algún tipo de ideología o interés particular privilegian unas fuentes respecto a otras, que dejan ignoradas. Tal problema también acontece con las fuentes secundarias o bibliográficas, donde a veces es posible observar las simpatías o filias institucionales, biográficas o personales de los investigadores, a veces envueltos en conflictos de intereses o en la necesidad de acumular capital social o académico. No digamos ya cuando algunas revistas o editoriales "exigen" que se citen determinadas publicaciones en su carrera por el factor de impacto.

3.2. DIVULGACIÓN.

¿Pero es posible la objetividad en la narración histórica, máxime cuando esta versa sobre acontecimientos traumáticos que aún ejercen efectos en el presente? ¿Difiere realmente la narración histórica de la narración imaginaria o literaria? Si decir la verdad es un deber de todo científico, ¿se puede conseguir el ideal rankeano de expresión neutral y transparente de los hechos históricos? El problema no es nuevo y se remonta al siglo XIX. Fue Nietzsche, siempre crítico con el historicismo, quien en un fragmento póstumo se preguntó acerca de la existencia de "hechos" científicos en sentido puro, pues para que precisamente pueda haber un *hecho* debe de intervenir el lenguaje para darle un sentido a los datos (Nietzsche, 2008, 123). Ese problema de origen heracliteano en el que la realidad fluida (y la memoria, por ejemplo, también lo es) se presenta inaprensible para el lenguaje estático eclosionó en el campo historiográfico en los años sesenta, a colación del desarrollo de las teorías estructuralistas y de la posmodernidad, las cuales relativizaron radicalmente las supuestas "verdades" de las ciencias humanas. Ese papel lo llevaron a cabo obras fundamentales de Michel Foucault (*Arqueología del saber*, *La palabras y las cosas*) o Jacques Derrida (*De la gramatología*). Así, Roland Barthes describía en 1967

los roces en el discurso histórico causados por la coexistencia de dos tiempos: el de la narración y el de lo narrado. Observaba por ejemplo que, la narración histórica se acelera o desacelera (en términos de número de páginas) en función de los acontecimientos que el historiador enfatiza (aunque puede ser común que se resuma más lo más remoto y mucho menos lo más reciente). Frente al tiempo lineal, la historia parece escribirse en zig-zag, incluso mediante avances y retrocesos, efecto inevitable de trasladar el "tiempo crónico" al "tiempo-papel" (Barthes, 1984, 167). El ideal positivista hacía del historiador un sujeto vacío de enunciación que sin embargo se va presentando, constituyendo como *persona* o continente según escribe. En la narración acontece un proceso de significación con el que se trata de "llenar de sentido la Historia" (Ibíd., 174). Por ello, "el discurso histórico es elaboración ideológica", o más bien "imaginaria" por efecto del lenguaje.

La tarea de darle sentido a la pura serie de datos dispersos se observa ejemplarmente en las biografías. Desde una óptima distinta, Jean Claude Passeron escribió sobre el peligro epistemológico de exceso de sentido y coherencia de la narración biográfica, en la que los datos se recopilan y ordenan con el afán de establecer un relato racional y ordenado (Passeron, 2011, 283-286).

Retomando el hilo de Barthes, la obra que más cargo se ha hecho de esa puesta en cuestión de la cientificidad del discurso histórico y lo ha rebajado a ejercicio literario es la influyente *metahistoria* elaborada por Hayden White. Este estableció en diversos trabajos sus distancias respecto a los filósofos relativistas de los sesenta, aunque trató de mostrar de qué modo todo proceso de narración en historia conllevaba inevitablemente un "acto poético" (White, 1992, 10). Por nuestra parte, quizás cabe acudir al perspectivismo de José Ortega y Gasset, quien lejos de caer en el relativismo absoluto de Nietzsche, habló de voluntad de verdad y variedad y complementariedad de perspectivas (aunque esta idea ya estaba en la *Genealogía de la moral* del filósofo alemán) para no renunciar a la razón y a la honestidad respecto a lo real por parte de quien escribe.

4. EL USO PÚBLICO DE LA HISTORIA

Hay acontecimientos que de forma insoslayable interpelan a los historiadores a posicionarse como ciudadanos ante la sociedad. Las guerras civiles, los tiempos de crisis o rupturas, los pasados imperiales, etc., son momentos históricos donde se les impone no solo la tarea del análisis científico, sino también el deber ciudadano de opinar y situarse respecto a los mismos. Si los historiadores deben de ser objetivos, en lo que concierne a ciertos temas difícilmente podrán ser neutrales (en otro lugar discutiremos si dicha neutralidad es posible para todos los casos). Son en ellos cuando el problema del equilibrio entre la responsabilidad científica y los valores o convicciones propios se muestra con toda su crudeza.

Fue Kant (2012) quien en su famoso artículo "Contestación a la pregunta ¿Qué es Ilustración?" de 1784 diferenció entre el "uso privado de la razón", para hacer referencia a la situación de la persona que dentro de una determinada función social está obligada a acatar normas de funcionamiento y órdenes, y el "uso público de la razón", que sería el derecho a expresar sus opiniones en público como voz experta respecto a un tema dado. Si en la primera hay que someterse a los reglamentos que rigen la función (por ejemplo y trasladándolo a nuestro asunto, los protocolos de investigación o las declaraciones de buenas prácticas), en la segunda cabe expresar libremente las opiniones fruto del conocimiento que se maneja y que guarda relación directa con dicha función. El problema de los historiadores es que raramente se pueden delimitar claramente ambos usos. No digamos cuando los hechos que se estudian son especialmente traumáticos o son objeto de abusos por parte de escritores, periodistas o políticos. En ese sentido, y a propósito de una oleada revisionista del pasado nazi en Alemania, fue cuando Habermas habló del "uso público de la historia", pues no hay un acontecimiento más brutal que Auschwitz y que haya trascendido mucho más allá de una historia nacional.

Respecto a los múltiples problemas de índole ético que pueden encontrarse en este terreno que abandona el fortín académico para situarse ante la sociedad y que hemos decidido denominar bajo la acuñación

habermasiana, en este texto elegimos señalar dos dimensiones fundamentales: la de las relaciones entre historia y memoria, y la de los usos y abusos del pasado por parte de sujetos no expertos. ¿Hasta dónde alcanza la responsabilidad de los historiadores respecto a dichos temas?

4.1. HISTORIA Y MEMORIA. EL PASADO QUE NO QUIERE PASAR

Desde el punto de vista de su dimensión pública, fue la llamada "querella de los historiadores" (*Historikerstreit*) alemana la que en la segunda mitad de la década de los 80 puso de relieve la complejidad de las interrelaciones entre ciencia historiográfica, memoria colectiva e intereses políticos. Dicha querella, que trascendió en mucho los límites de la República Federal Alemana, giró en torno a la cuestión de la "culpabilidad" o responsabilidad de la nación en la Segunda Guerra Mundial y especialmente respecto al exterminio judío. Ya antes de la conocida intervención del historiador Ernst Nolte que dio lugar al inicio del debate en 1986 existía una corriente revisionista previa. Esta se fraguó al unísono o amparo del gobierno conservador de Helmut Kohl y con un Ronald Reagan rindiendo homenaje a soldados de la SS en 1982 desde el rótulo de la reconciliación y del "honor" de todas las víctimas (Vilanova, 2020, 142-144). La conocida intervención lanzó la tesis de la ausencia de singularidad de los crímenes del nazismo y contra la excepcionalidad de Auschwitz, pues por ejemplo tales acontecimientos ya habían sido precedidos por las purgas y el Gulag del estalinismo. El artículo de Nolte apareció en la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* el 6 de junio de 1986 y fue publicado en España por la revista Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo en 2007 bajo el título "Un pasado que no quiere pasar" (Nolte, 2020). El fondo del debate versaba acerca de si la "catástrofe alemana" había sido consecuencia de su historia desde el siglo XIX o si, como defendía la historiografía conservadora, el III Reich fue un paréntesis en la marcha de Alemania hacia la democracia y el progreso. Dicha historiografía, tildada de revisionista, también en algunos casos justificó la evolución nazi como respuesta a la amenaza de la Unión Soviética (y así llegó a justificar la Operación Barbarroja y la invasión de Europa del Este durante la guerra mundial como un

ataque preventivo). Para Nolte, el excesivo acento en el Holocausto oscurecía otros crímenes del momento (como el trato de los prisioneros de guerra) o del presente (el "genocidio" afgano), de modo que cualquier descuido o declaración precipitada al respecto era tildada rápidamente de anti-semita o de fascista. Así que a ojos de este historiador discípulo de Heidegger, hubo una continuidad entre el bolchevismo y el nazismo, entre exterminio social y exterminio biológico, tal y como defenderá en su conocida obra Nacionalsocialismo y bolchevismo. La guerra civil europea, 1917-1945 (1995). Los alemanes deberían de superar la "culpa" y la vergüenza respecto al Holocausto por la vía de la relativización del mismo, lo cual se logra con su equiparación a otros crímenes contra la humanidad.

El artículo mereció una respuesta por parte del filósofo Jürgen Habermas un mes después, publicado en España en el mismo número de la revista apuntada. El filósofo se preguntaba cómo se transmite la responsabilidad colectiva entre generaciones que no tienen una relación directa con lo acontecido por haber nacido en tiempos posteriores. Al menos habría dos razones. La primera es el deber moral de mantener viva la memoria del sufrimiento, con una clara impronta del imperativo de Walter Benjamin. En segundo lugar, ninguna construcción nacional o de una conciencia nacional puede hacerse renunciado a una contemplación crítica de la historia. Solo así se puede construir un patriotismo constitucional.

Habermas arremetía contra una historiografía conservadora que buscaba restarle significancia al periodo nazi (Habermas, 2007, 77-84), siendo rotundo frente al intento de normalización histórica del III Reich y denunciando la contaminación política del revisionismo. ¿Pero hasta dónde llega el deber moral de recordar? En contestación a Primo Levi, Tzvetan Todorov (2000) señaló los peligros de la intervención política de la memoria, pues la apropiación de esta fue algo esencial de los más crueles totalitarismos del siglo XX. Para este autor, la ley no debe de controlar la historia y basta con castigar la difamación o la incitación al odio. Desde nuestro punto de vista, el deber de conocer se antepone al de recordar, pues inevitablemente toda memoria es selectiva y fragmentaria, y no hay una única memoria histórica, sino muchas.

Por otra parte, cabe pensar que la memoria hoy día no está amenazada pues la abundancia de memoriales, leyes de memoria histórica, asociaciones memorialistas, su inclusión en los temarios de enseñanza o los debates en el marco de las batallas culturales de los partidos políticos actuales más bien parecen indicar una sobredosis o sobreabundancia de memoria. En ese contexto, aparecen problemas que involucran a los historiadores, tales como las disputas en torno a las políticas de la memoria, la reparación de las víctimas o problemas poco pensados como el del paternalismo del gobierno (¿y de los propios historiadores?) en estos asuntos. En relación a ello, también se encuentra toda la problemática en torno al patrimonio "disonante" (monumentos, estatuas, etc.) con la evolución moral de la sociedad así como la de cualquier otro tipo de homenaje presente a personajes que tuvieron responsabilidades en crímenes pasados.

4.2. USOS Y ABUSOS EN TIEMPOS DE POSVERDAD. POPULISMO HISTORIOGRÁFICO

En la querella de los historiadores se reflejan elementos y estrategias discursivas propias del populismo intelectual reaccionario actual. La relativización de la responsabilidad por la vía del método comparativo es lo que por ejemplo hace Elvira Roca Barea en su éxito editorial *Imperiofobia*, donde la exhibición de datos de muertos por parte del Imperio británico sirve para rebajar o relativizar la responsabilidad del español en sus colonias (Villacañas, 2019).

Otras de las estrategias del populismo historiográfico que revisa la dictadura franquista son la nivelación o igualación de todos los crímenes y sus víctimas, la alusión a la inocencia colectiva frente a las responsabilidades individuales o la idea de la guerra preventiva contra la amenaza comunista, todas ellas desplegadas por el revisionismo desde la década de los noventa al amparo de la revolución conservadora del primer gobierno de José María Aznar. Respecto a dicho revisionismo profranquista, se ha hablado de dos etapas. A ojos del historiador Francisco Espinosa (2019), la primera respondería a aquel primer periodo cuando al unísono de nuevas iniciativas de prensa, editoriales, TV y radio del orbe neo-conservador autores como Pío Moa o César Vidal pusieron en

cuestión, en base a un uso selectivo y no pocas veces tergiversado de las fuentes, los consensos historiográficos establecidos respecto a la Segunda República, la Guerra Civil y el Franquismo. No obstante, una segunda generación neo-revisionista que tendría como referente la obra de Stanley Payne aparecería en la década de 2010 con la particularidad de estar mucho mejor ubicada en la Universidad, sobre todo, en el entramado de universidades católicas y *think tanks* de derecha fortalecido por las políticas del Partido Popular. También esta nueva oleada recibirá la contestación por parte de historiadores del ámbito universitario y más rotundamente desde su extra-radio, quienes como el propio Espinosa o el prestigioso Ángel Viñas, son los que suelen realizar las investigaciones más atrevidas y arriesgadas sobre el bando sublevado y el franquismo. Este asunto nos conducirá, en futuros trabajos, analizar el fenómeno desde la metodología de la sociología intelectual.

Tampoco la izquierda está libre de responsabilidad respecto al pasado. Atrapada entre la "nostalgia" de una clase obrera en muchos casos ficcional e idealizada y una política de la diversidad a la que se acusa de olvidar las condiciones materiales de existencia, esta no supo (y en buena medida tampoco pudo) incorporar las demandas sesentayochistas en su programa. Agudizada tras la caída del referente soviético ello provoca una progresiva disolución o balcanización entre sus filas, lo cual tampoco es inédito en términos históricos. Presa de las retroutopías, la idealización de la II República y el uso de sus símbolos para reclamar una república actual o el abuso de términos como "pueblo", en nombre del cual dicen hablar, no las mantiene ajenas a un populismo intelectual de izquierdas que viene perdiendo la batalla cultural con las derechas desde hace unos años.

Ernesto Laclau, como referente principal a la hora de pensar el populismo, caracterizó a este como un tipo de estrategia política que busca producir resultados ahondando en los antagonismos y las contradicciones entre el pueblo al que se interpela o que se convierte en lugar de enunciación y las élites dirigentes. Su alcance puede ser ontológico, es decir, constitutivo de sujetos políticos, si bien su relación con la democracia es contingente y puede derivar en regímenes autoritarios (Laclau, 2005). Unos años antes de que Laclau plantease sus principales

desarrollos, Stuart Hall presentó el populismo autoritario como una nueva configuración de fuerzas producto de la crisis de representación y hegemonía a finales de los años setenta, cuando el thatcherismo encuentra formas de elaboración discursivas transversales y con capacidad de movilizar y capturar las demandas de las capas populares. Dicho populismo autoritario tendría como objetivo producir un nuevo sentido común (en el sentido de Gramsci), transformando las ideologías que hacen inteligible la vida a las masas y organizan (dispone diríamos nosotros) sus acciones. Esta estrategia discursiva interviene sobre un campo de concepciones populares previas acerca del pueblo, la nación, la cultura o forma de vida… apelando a la "gente normal" (Hall, 2018, 234-236). Asimismo, los asuntos políticos los desplaza hacia absolutos morales, lo que aplicado a la historia genera una intelección de la misma en términos maniqueos o victimistas (Imperio español bueno, inglés malo; el primero víctima de la Leyenda Negra de los segundos, etc.). Se trata de una infantilización de la historia que la clase política no se cansa de explotar. Pues tales mecanismos populistas son fácilmente localizables en las declaraciones o intervenciones públicas de los políticos y puede ser una obligación moral de los historiadores desvelar sus falsedades o verdades a media, como también podría serlo ajustar la memoria a la historia en cualquiera de sus manifestaciones, pues está claro que unas memorias son más históricas que otras.

5. CONCLUSIONES

Con el presente texto hemos tratado de apuntar una serie de problemáticas respecto a los cuales la ética aplicada a la investigación científica puede aportar instrumentos de análisis, toma de decisiones y resolución de conflictos. Si bien por motivos de espacio esto último no se ha hecho durante la exposición, hemos querido llamar la atención sobre su necesidad dejando los problemas abiertos y dispuestos a ser objeto de reflexión en trabajos que seguirán a este.

Tal tarea de lo que se constituiría como una Ética aplicada a la investigación en historia no puede hacerse de forma ajena al oficio real de los historiadores y debe de incorporar un amplio conocimiento de sus

quehaceres, comenzando por la metodología y terminando por la responsabilidad social de los mismos, pasando por las exigencias epistemológicas y la auto-reflexión que llevan a cabo sobre su propio trabajo. En ese orden de cosas, hemos querido diferenciar entre el ámbito intra-académico de la investigación y escritura de la historia y el ámbito extraacadémico de la esfera pública, si bien los límites entre uno y otro no son nada claros puesto que los historiadores mantienen siempre una función social directa derivada de su objeto de estudio.

Ninguna elaboración ética podrá ser efectiva si no se articula con los saberes historiográficos ni parte de los problemas derivados de su práctica. Pero, por otro lado, como Kant escribió en alguna parte, la historia sin reflexión ni cuestionamiento puede convertirse en la mera erudición de un cíclope al que le falta un ojo, esto es, el ojo de la filosofía.

8. REFERENCIAS

Barthes, R. (1984). El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y de la escritura. Paidós

Beauchamp, T. L.; Faden, R. R., et al. (eds.) (1982). Ethical Issues in Social Science Research. Johns Hopkins University Press

Berg, M & Seeber, B.K. (2022). The Slow Professor. Desafiando la cultura de la rapidez en la academia. Universidad de Granada

Carr, D.; Flynn, T. R. et al. (eds) (2004). The Ethics of History. Northwestern University Press

Castro, A. (2011). Las noches oscuras de María de Cazalla. Mujer, herejía y gobierno en el siglo XVI. La Linterna Sorda

Castro, A. (2021). La industria del paper. Ética y estética de la publicación filosófica en la era del "Yo cuantificado". En Bermúdez, M. (comp.). Luces en el camino. Filosofía y ciencias sociales en tiempos de desconcierto. Dykinson, 509-524.

Castro, A. (2022). Historia y neutralidad ideológica. Valores, posiciones políticas y ética de la investigación. Recerca: Revista de Pensament i Anàlisi, 27, 1-20.

Domingo, A. (2018). Ética de la investigación. Herder

Espinosa, Francisco (2019). El revisionismo en perspectiva: de la FAES a la Academia. Recuperado de https://conversacionsobrehistoria.info/2019/09/14/el-revisionismo-en-perspectiva-de-la-faes-a-la-academia/ [Consultado el 15 del 07 de 2020].

Habermas, J. (2007). Del uso público de la historia. La quiebra de la visión oficial de la República Federal Alemana. Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo, 24, 77-84.

Hall, S. (2018). El largo camino de la renovación. El thatcherismo y la crisis de la izquierda. Lengua de Trapo

Hegel, G. W. F. (2001). Lecciones de Filosofía de la Historia. Alianza

Herrera, M. (1999). La rebelión del objeto. Elección del Método y Ciencias Sociales. Comares

Kant, I. (2012). Contestación a la pregunta ¿Qué es Ilustración? Taurus

Laclau, E. (2005). La razón populista. Fondo de Cultura Económica

Mikelarena, F. (2020). Saca de Tafalla-Monreal de 21/10/1936, Diario de Noticias de Navarra, 18-10-2020. Recuperado de[https://www.noticiasdenavarra.com/opinion/tribunas/2020/10/18/saca-tafalla-monreal-21101936/1087382.html [Consultado el 7 de mayo de 2022]

Neurath, O. (2020). Ciencia unificada y empirismo lógico: una réplica [a Max Horkheimer] (1937). Encrucijadas, Vol. 20, 2020.

Nietzsche, F. (2008). Fragmentos póstumos IV. Tecnos

Nolte, E. (1995). Nacionalsocialismo y bolchevismo. La guerra civil europea, 1917-1945. Fondo de Cultura Económica

Nolte, E. (2007). Un pasado que no quiere pasar. Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo, 24, 71-75.

Passeron, J. C. (2011). El razonamiento sociológico. El espacio comparativa de las pruebas historicas. Siglo XXI

Todorov, T. (1991). Las morales de la historia. Paidós

Todorov, T. (2000). Los abusos de la memoria. Paidós

Vilanova, F. (2000). La larga sombra de la culpabilidad alemana: ecos y derivaciones de la Historikerstreit. Ayer, 40, 138-167.

Villacañas, J. L. (2019). Imperiofilia y el populismo nacional-católico. Lengua de Trapo

Weber, M. (1979). El político y el científico. Alianza

White, H. (1992). Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX. Fondo de Cultura Económica

Zafra, R. (2016). El entusiasmo. Precariedad y trabajo creativo en la era digital. Anagrama

LA ÉTICA Y EL DOCENTE UNIVERSITARIO EN UNA UNIVERSIDAD PUBLICA DE MÉXICO

GLADYS HERNÁNDEZ ROMERO
Universidad Juárez Autónoma de Tabasco

1. INTRODUCCIÓN

Para construir y mantener una sociedad justa se considera importante que el ser humano se relacione de manera pacífica, reconociendo que todos merecen un trato digno y respetuoso, y haciendo valer los derechos humanos que cada uno tiene. Hay diversos factores que juegan un papel importante, pero en el presente trabajo se reconoce a la ética como un factor particular e imprescindible, y por esta premisa se plantea que la ética debe estar aún más presente en los profesionales que forman a profesionales, es decir, los docentes universitarios. Para comprender la ética es necesario revisar su etimología, por ello, Ortiz (2016) señala

> La palabra "ética" proviene del griego, y puede tener dos distintas etimologías, que son complementarias. Una primera etimología nos dice que proviene de ἔθοσ (εοσ, τό, ἔθω)3 que significa "hábito", "costumbre", "estar acostumbrado" (…) Una segunda etimología del término "ética" lo haría provenir de ἦθος (êthos) que significa "carácter", y que Aristóteles, (…), vincula con ἔθοσ, hábito o costumbre. La vinculación de estos dos términos es clara dentro de la ética aristotélica: el carácter se forma a través del hábito o la costumbre. (p.117)

Teniendo en consideración este el análisis, se resalta que la ética en su etimología se vincula al carácter del ser humano, el cual se forja por los hábitos, las costumbres, y podría decirse que en las decisiones y acciones que se realizan día con día. Por ende, se considera importante una coexistencia respetuosa y el analizar las posibles consecuencias de cada acto a realizar. En relación a esto la ética tiene que ver con la búsqueda del bien en el mundo, en cada decisión y cada acción importante pública o privada, haciendo uso de la razón, ya que la razón a priori determina

el carácter moral obligatorio de ciertas acciones (Elton, 2015; Cuadros, 2021).

Por consiguiente, la ética y la moral se encuentran estrechamente relacionadas por tener afinidad individualista, es decir, de la propia voluntad de cada persona, sin embargo, tienen sus diferencias, planteando el comportamiento ético y el comportamiento moral, el comportamiento ético a diferencia de la moral, es resultado de la conciencia individual de aquellas restricciones impuestas por la sociedad (Ortiz, 2016).

Agregado a lo anterior, la ética definida como teoría requiere de reflexión sobre los actos libres y la argumentación de dichos actos, de igual manera ingresan factores importantes como la reflexión, argumentación, derechos y deberes (Betancur, 2016) por lo que se demuestra que en la aplicación de la ética es sustancial la auto reflexión pues al ser la ética de naturaleza individualista se asume que para tomar una decisión o realizar una acción hay un debate interno entre lo que la persona considera correcto o incorrecto desde su conciencia. A su vez, Prado (2016) señala que

> Ser ético queda muchas de las veces en un acto de conciencia y responsabilidad interna, ajena a sanción o exclusión por parte de otros, salvo que se trate de una cuestión de ética profesional, donde las consecuencias, al faltar a ésta, arrojan como resultado un perjuicio o menoscabo a algún sujeto o a terceras personas, ya sea de manera directa o indirecta, en su persona y/o bienes materiales ya sean muebles o inmuebles. (p.376)

Haciendo hincapié en lo señalado por el autor, se destaca un factor importante para la presente investigación: la ética profesional, la cual implica la aplicación de la ética desde el sentido social hacia una profesión en particular, ya que la ética social hace referencia a las acciones del ser humano cuyos efectos directos recaen sobre la propiedad ajena (Plata y Villalobos, 2015), es decir, las consecuencias de las acciones personales tienen un efecto ya sea negativo o positivo en otras personas, he ahí la importancia de la ética profesional.

Ya que no se trata de ejercer una profesión simplemente bajo lo establecido en un contrato sino de tener conciencia de las consecuencias que puede tener una decisión, ya que de acuerdo a Cuadros (2021) “esto

no es precisamente un problema de conocimiento, sino un problema práctico, que involucra tanto a nuestras disposiciones éticas asentadas en el carácter como al uso de la razón dirigida al obrar" (p.77).

Ejemplo claro de lo anterior se aplica en las profesiones científicas, donde una decisión arriesgada o errónea carente de ética trae consigo grandes consecuencias, Iiracheta (2011) expresa que "Es verdad que la ciencia aplicada por personas que carecen de escrúpulos éticos produce tragedias humanas, y por esto es que resulta importante educar éticamente a nuestros jóvenes científicos" (p.159), otro ejemplo de la importancia de la ética aplicada en profesiones se da en instituciones gubernamentales, ya que de acuerdo al tipo de administración o gestión de recursos financieros, humanos y/o materiales, toda una sociedad se ve afectada de forma positiva o negativa, puesto que se han dado casos en los que los servidores públicos optan por intereses propios y no por el bien común, dando paso a irregularidades.

De modo que la ética profesional es indispensable para el correcto desempeño profesional, ya que esta es "parte de una cultura profesional que incluye un conjunto de saberes, creencias, valores y esquemas de acción que orientan las prácticas en el campo profesional" (Yurén, 2013, p.6).

> La ética en cualquier profesión se expresa en diversos y variados planos, entre los que se pueden reconocer la significación y muestra de la ética profesional ante la ley, ante los derechos humanos, ante el medio ambiente, ante las futuras generaciones, ante la comunidad, ante la organización en que se labora, ante la propia profesión y ante uno mismo. (Ramos y López, 2019, p.190)

Por ende, debido a la importancia de la ética en las profesiones, diversos Institutos, Organizaciones y/o Asociaciones optaron por elaborar Códigos de ética, los cuales suelen establecer los principios para regir la ética en el desempeño laboral, brindando de igual manera orientación y guía en la resolución de conflictos, ya sea de interés o de otra índole dependiendo de la profesión, de igual manera proporcionan confianza a las partes interesadas y con ello, a su vez, defiende el prestigio de la profesión correspondiente.

> Estas profesiones han asumido códigos éticos, que, en su fundamentación, reflejan los valores éticos asumidos por los profesionales y, a partir de ellos, establecen los principios que guían la regulación de las conductas morales, a través de las normas para una actuación correcta. (Amaro, 2015, p.718)

De manera general la ética tiene características individualistas, ya que depende de la voluntad, la reflexión, la conciencia y la responsabilidad de cada persona desde su razonar interno. A su vez, se encuentra la ética social que da paso a la ética profesional, puesto que se trata de una reflexión que abarca el bien común, y de igual manera el evitar realizar actos o tomar decisiones que conlleven a las malas prácticas, tan importante es que existen Códigos de ética dependiendo de las profesiones.

1.2 LA ÉTICA PROFESIONAL EN EL DOCENTE UNIVERSITARIO

La ética profesional puede definirse como el conjunto de principios que regulan y orientan el correcto desempeño laboral, este es un aspecto individualista que resulta de la reflexión interna, pero al ser de aplicación profesional la responsabilidad es mayor, en el caso de los docentes universitarios es importante que la ética se encuentre presente en cada una de las decisiones que toman y las acciones que realizan, puesto que su papel en las sociedades es de suma relevancia ya que estos son quienes forman a los futuros profesionales, por ello es necesario que sus alumnos aprendan del buen ejemplo que den, ya que tal como lo expresa Cantú (2017)

> La ética y moral la podemos apreciar en la profesora o el profesor universitario. Primeramente, la ética como un comportamiento que manifiesta, desde un proceso de reflexión, elección de normas y principios que dirigen su ser, mientras que, desde la práctica, la moral se muestra conjugando criterios y valores, que conducen su hacer, donde se involucra la parte cognitiva, emocional y conductual (p.8)

Por ende, las Universidades tienen un gran compromiso, ya que deben tener en cuenta la responsabilidad social que conlleva la matriculación de alumnos y la formación de profesionales, puesto que de la calidad de recursos humanos y del actuar ético de los profesionales depende muchas veces parte de la riqueza de las naciones, ya que estos brindan sus servicios a toda una sociedad. Por otra parte, para que los alumnos

puedan consolidarse como profesionales éticos las Universidades deben empezar por evaluar la calidad de educación que ofrecen y el desempeño de sus docentes.

Ahora bien, la ética profesional del docente universitario se refiere principalmente al nivel de compromiso e integridad que conlleva el ser docente, en palabras simples, la acción ética se puede manifestar de diversas maneras dentro de las Universidades, entre ellas, el modo en que los docentes imparten sus clases, en cómo se desenvuelven dentro y fuera de las aulas, en el trato que le brindan a su alumnado, en el nivel de compromiso que laboran, en el sentido de actualización de conocimientos, en la aplicación de principios, derechos y valores, etcétera. De modo similar Barrantes (2013) sugiere que

> Empezando por la responsabilidad de los docentes, debe decirse que se requiere más que de conocimiento de la materia y manejo de técnicas metodológicas para ser un docente eficaz. La mayor convicción que el personal docente debería compartir es que cada uno de sus alumnos es una persona real, con un proyecto de vida que debe ser diseñado y desarrollado con la orientación y ayuda de personas más experimentadas, entre las que están sus maestros. Por lo tanto, es normal que los alumnos esperen que sus profesores sean modelos de lo que enseñan (p.37)

De acuerdo con Ramos y López (2019) "La ética profesional docente constituye la expresión, compromiso y responsabilidad moral del docente ante su profesión" (p.190), cabe mencionar que no sólo se trata de los conocimientos teóricos–prácticos que brinden, con relación a esto Intriago, Intriago y Luna (2017) argumentan

> La enseñanza universitaria que parte de la reflexión fomenta el aprendizaje reflexivo y huye de adoctrinamientos y de falsas verdades, en tal sentido, el proceso de enseñanza-aprendizaje en la universidad, debería propiciar el razonamiento de los estudiantes en torno a la compleja realidad que hoy se vive, de ahí que la mirada atenta, la pregunta oportuna, la devolución discursiva del proceso de aprendizaje, la convivencia con personas comprometidas, las buenas maneras en el trato personal, saber ser parte de un proyecto comunitario, sean acciones que hacen que el aprendizaje ético y la enseñanza universitaria vayan más allá de la casualidad. (p.48)

El docente, por consiguiente, debe tener la capacidad de reflexionar si realmente tiene la vocación para transmitir sus conocimientos de manera responsable, así mismo, la facultad de reconocer aquellos actos

que perjudiquen el desarrollo profesional de sus estudiantes, y se considera que, también debe tener la virtud de reconocer sus errores y no caer en las malas prácticas.

1.3 FORMACIÓN DE DOCENTES ÉTICOS

Al tener en contexto la importancia de la ética profesional en el docente universitario, se hace hincapié en la misma formación de los docentes, dado que la ética se incorpora cada vez más en todos los ámbitos, ya que refiere a la vida, a las responsabilidades, al ser consciente de las decisiones y sus consecuencias, de igual manera ser responsable de si mismo (Betancur, 2016), por ello es sustancial apuntar a las mismas Universidades e Instituciones de educación superior.

Como se mencionó anteriormente, la calidad de la educación no se basa solamente en la cantidad de conocimientos teóricos – prácticos que adquieran los estudiantes, también abarca el sentido de responsabilidad social que conlleva el ejercer una profesión, por lo que la formación de profesionales éticos es imprescindible para la sociedad, por lo cual se necesita en el mundo de más personas que velen por el bien común, ya que hay todo un sistema que depende de la eficiencia de los recursos humanos, tal como lo destacan García, Pinto y Mujica (2016)

> Se requiere contar con docentes con alto grado de compromiso, acompañado de una preparación sólida como baluarte de desempeño integral, desde lo más sencillo hasta lo más complejo, en la cual el docente sea poseedor de conocimientos sustantivos con pensamiento reflexivo, acompañados de la pedagogía y didáctica como facilitadores de la ruta a seguir. (p.317)

Por otra parte la ética no debe verse como un reglamento, más bien debe incitar a la reflexión y autoanálisis, del saber que una decisión es incorrecta pero de igual manera, reflexionar por qué lo es y entender que puede haber consecuencias negativas para las personas involucradas, o bien, para la sociedad en general.

Es por ello que las instituciones de educación superior deben considerar indispensable identificar las alternativas para infundir la ética, desde cursos y talleres, hasta la inclusión de materias sustanciales referentes

a la ética y ética profesional, las cuales deben ir a la par con el comportamiento del profesor.

1.4 LA FALTA DE ÉTICA EN LOS DOCENTES UNIVERSITARIOS

Como se planteó anteriormente, el rol de los docentes para las sociedades es de vital importancia, es por ello que se enfatiza en la relevancia de la ética en su labor, de acuerdo a Inostroza, Santander y Severino (2020) "En el sistema universitario existe un proceso de transmisión del conocimiento, revelado en el ejercicio de la docencia, del cual participan dos individuos un profesor y un alumno" (p.293), por consiguiente el escenario en donde este proceso se realiza es en las aulas o salones de clase.

Por ello se considera conveniente que el ejemplo que brinde el docente a sus alumnos sea el adecuado, y no sólo por el simple hecho de que sus alumnos imiten las buenas acciones, sino para incitar al pensamiento crítico y reflexivo, puesto que en algún momento de la vida laboral de los futuros profesionales deberán poner en práctica dicho pensamiento, principalmente en la situaciones que involucren conflictos de intereses dentro de las empresas o instituciones, ya sean privadas o públicas, donde la responsabilidad es aún mayor.

De ahí que, la falta de ética en los docentes universitarios es un problema que se manifiesta de diversas maneras dentro de las aulas de clase, a continuación, se plantean posibles situaciones en donde el docente en su actuar deja mucho que desear no sólo respecto a la ética, sino en su calidad y vocación como educador:

1. Métodos de enseñanza: este se define como "la secuencia de acciones, actividades u operaciones del que enseña que expresan la naturaleza de las formas académicas de organización del proceso para el logro de los objetivos de enseñanza" (Navarro y Samón, 2017, p.29), ahora bien, de acuerdo a los autores citados la finalidad es el logro de los objetivos de enseñanza, no obstante, en la actualidad se han dado casos en los que los alumnos no están conformes con los métodos de enseñanza de sus docentes, ya que los consideran desactualizados

o indiferentes a lo que se supone debería de cumplir con los objetivos, casos en los que los alumnos se vuelven autodidactas, lo que podría ser un gran aspecto positivo pero cabe mencionar que es necesaria siempre una orientación experta que les ayude a solventar sus dudas, y los docentes deben tener este sentido de responsabilidad y buscar las mejores alternativas para el beneficio del desarrollo profesional de sus alumnos.

2. Comunicación docente – alumno: la comunicación es importante para lograr establecer una relación respetuosa y saludable, pues infiere un intercambio de ideas, pensamientos y diálogos, podría plantearse la comprensión como parte de la comunicación, puesto que se necesita de la capacidad de comprensión para respetar lo que la contraparte trata de comunicar. En el caso de la comunicación entre docente y alumno, se considera indispensable para establecer un vínculo respetuoso de confianza en donde el alumno pueda consultar y solventar con su profesor las dudas que presente sin el miedo a ser juzgado o recibir una respuesta verbalmente indiferente o agresiva.

Con relación a lo anterior, es importante mencionar que la falta de ética en los docentes universitarios conlleva a cerrar el proceso de comunicación con sus alumnos pues asumen que no es necesario tener en consideración las opiniones de estos, creando consigo un ambiente silencioso y tenso dentro de las aulas de clase, y más aún cuando el docente tiende a tener una actitud de respuesta negativa ante las interrogantes de sus alumnos.

3. Discriminación: La discriminación dentro de las aulas de clases en un tema que ha estado presente incluso en la actualidad, en donde los actores principales que intervienen son los alumnos y el mismo docente, ya que "la discriminación se proyecta a través de estigmas que permiten categorizar o inferiorizar a las personas y a los grupos a partir de sus atributos físicos,

sociales o culturales", de igual manera, los autores citados señalan que

> "La discriminación representa una relación desigual basada en estereotipos, prejuicios y la indiferencia" (Medina, Coronilla y Bustos, 2015, p.5).

Por esta razón, se relaciona la falta de ética con la discriminación, en el caso de los docentes carentes de ética, se considera que su intervención se da manera directa e indirecta, directa como el actor carente de escrúpulos que discrimina a su alumnado, brindando un trato desigual y a la vez humillante y de manera indirecta siendo indiferente ante la evidente discriminación que se presenta entre los mismos estudiantes, asimismo.

> Es importante sensibilizar a las universidades ante estas situaciones que afectan y violan los derechos estudiantiles, porque al no respetar, al descalificar, maltratar, humillar a una sola mujer o a un solo hombre, se está faltado al respeto, descalificando, maltratando y humillando a la comunidad en su totalidad. (Echeverría et al., 2017, p.17)

4. Acoso y hostigamiento sexual: "El acoso y el hostigamiento sexual resultan una práctica discriminatoria por razón de sexo que atenta contra los principios constitucionales de la inviolabilidad de la libertad de trabajo, la dignidad y la vida humana" (Quintero, 2020, p.251), en el caso de la relación docente – alumnado, estos actos afectan gravemente a la víctima, que en la mayoría de los casos es una alumna y su agresor el docente, quien desde su posición abusa del poder y trata de realizar actos y peticiones de índole sexual bajo chantajes y amenazas. El docente universitario carente de ética, cuando es denunciado por hostigamiento o acoso sexual, es probable que éste niegue su responsabilidad y se encargue de culpabilizar a la víctima (Echeverría et al., 2017).

Estas son sólo algunas de las situaciones más comunes en donde el docente demuestra su falta de ética profesional, puesto que olvida la responsabilidad que conlleva su vocación y ve sólo por sus interés propios sin importar la salud, seguridad y desarrollo profesional de su alumnado, la situación es tan común que muchos alumnos tienen conocimiento de la "mala reputación" de algunos docentes dentro de las

Instituciones de educación superior y tratan de evitarlos en la carga de materias o elaboración de horarios escolares, así como la deserción de las clases.

2. OBJETIVOS

El principal objetivo es exponer la importancia que tiene la ética en el quehacer docente del profesor universitario, teniendo en consideración la percepción de los alumnos de una universidad pública de México, invitando a la reflexión y a la búsqueda del bien común, se pretende de igual manera describir la importancia de la ética en la formación de profesionales y mencionar las posibles consecuencias de la falta de ética en los docentes universitarios.

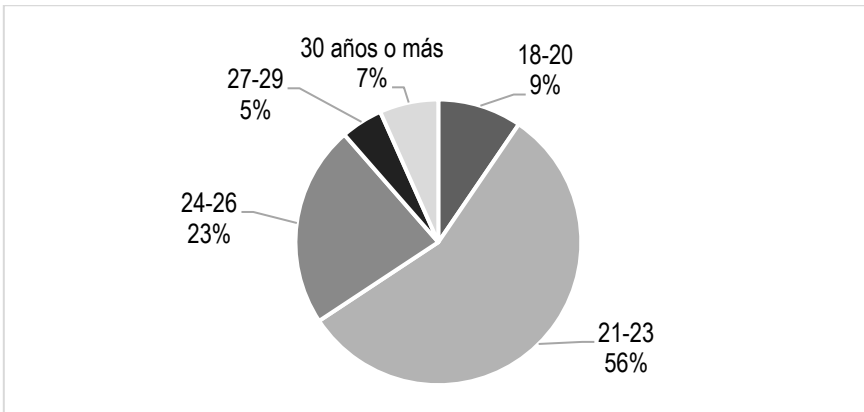
3. METODOLOGÍA

La presente investigación es de tipo descriptiva ya que se describe las características y los perfiles de personas, de igual manera es explicativa ya que se pretende establecer las causas de situaciones que se plantean. La población abarca alumnos de la Universidad Juárez Autónoma de Tabasco [UJAT], obteniendo una muestra de manera no probabilística de 105 alumnos de la División Académica de Ciencias Económico Administrativas [DACEA], en el Estado de Tabasco, México, durante el periodo febrero- marzo 2022. De igual manera, se implementó el enfoque cuantitativo ya que se aplicaron encuestas y a su vez el método deductivo puesto que se enmarca en la denominada lógica racional, es decir se parte de lo general a lo particular. Las técnicas aplicadas fueron documentales y de campo, se consultó material bibliográfico de referencia en fuentes de información en línea, garantizando así la calidad de la información seleccionada para su compilación y se aplicaron encuestas de manera virtual a través de la plataforma *Google Forms* (Lafuente y Marín, 2008; Hernández, Fernández y Baptista, 2014).

4. RESULTADOS

Para conocer las características de la muestra se solicitó a los alumnos encuestados seleccionar el rango de edad, el género, la licenciatura a la que pertenecen y el rango de avance curricular. Los resultados exponen que el 56% de los encuestados tienen entre 21 y 23 años de edad, mientras que el 23% tiene entre 24 y 26 años de edad, por otra parte, el 21% restante del total se distribuye en 9% para aquellos alumnos de entre 18 y 20 años de edad, el 5% representa a los alumnos que tienen entre 27 y 29 años de edad, y los alumnos de 30 años o más representan el 7%, tal como lo muestra la gráfica 1.

GRÁFICA 1. Rango de edad de los encuestados.

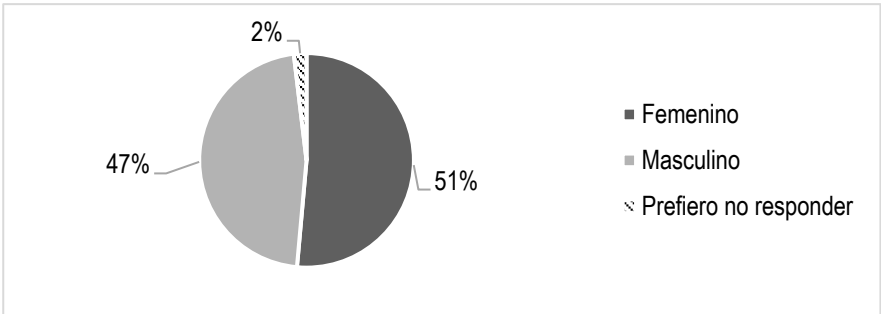


Fuente: elaboración propia.

Respecto al género, la muestra se divide en 51% masculino, 47% femenino y el 2% restante prefirieron no responder (véase gráfica 2), por otra parte, la DACEA cuenta con 4 Licenciaturas por lo que la muestra se divide en 65% representando a alumnos de Contaduría Pública, 27% alumnos de Administración, 6% correspondiente a alumnos de

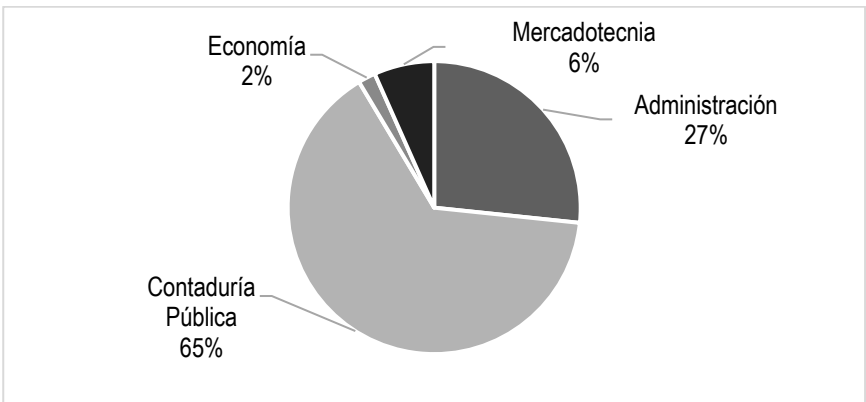
Mercadotecnia y 2% de alumnos de Economía, tal como lo muestra la gráfica

GRÁFICA 2. *Género de los encuestados.*



Fuente: elaboración propia.

GRÁFICA 3. *Licenciatura a la que pertenecen los encuestados.*

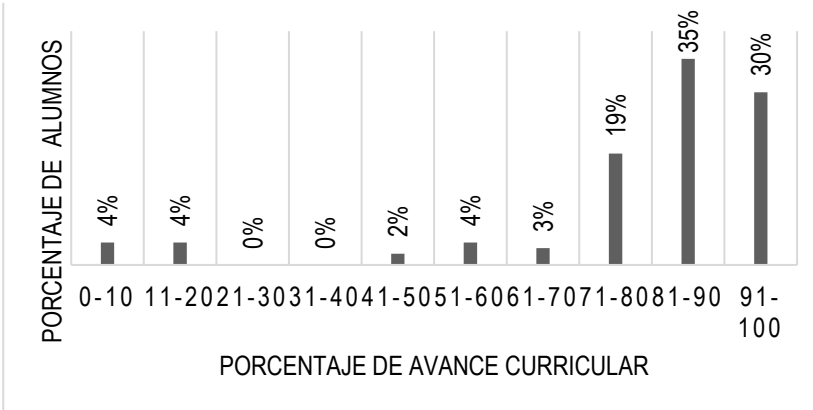


Fuente: elaboración propia.

Por otro lado, el avance curricular se consideró para tener en cuenta la experiencia de la muestra como alumnos universitarios, es decir, el tiempo que han convivido con los docentes, dando como resultado que el 35% tiene un avance curricular de 81%-90%, mientras que el 30% de la muestra tiene de 91%-100%, a su vez el 19% de la muestra cuenta con un 71%-80% de avance, seguido en menor medida de un 17%

distribuido en las 7 opciones restantes tal como lo expone la gráfica 4.

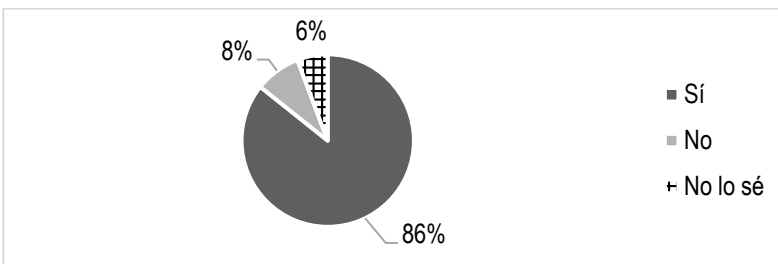
GRÁFICA 4. *Avance curricular de los encuestados.*



Fuente: elaboración propia.

Teniendo en cuenta las características de la muestra, se cuestionó sobre el desempeño de los docentes universitarios ya que este tiene un impacto positivo o negativo en el desarrollo profesional de los alumnos. Para empezar, se les cuestionó a los alumnos sobre la ética y ética profesional como parte de los mapas curriculares, obteniendo que el 86% si cuenta con materias relacionadas, mientras que el 8% no, por otra parte, el 6% aún no sabe si tiene materias referentes al tema (véase gráfica 5).

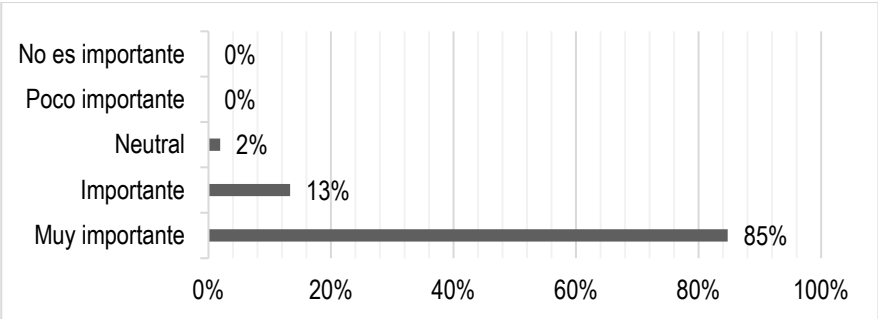
GRÁFICA 5. *¿En tu mapa curricular hay materias o asignaturas referentes a la ética y ética profesional?*



Fuente: elaboración propia.

De mismo modo, se les cuestionó acerca de la importancia de la ética en el desarrollo profesional, obteniendo resultados positivos que exponen que el 85% lo considera muy importante, mientras que el 13% lo considera importante y el 2% restante señala considerarlo neutral (véase gráfica 6).

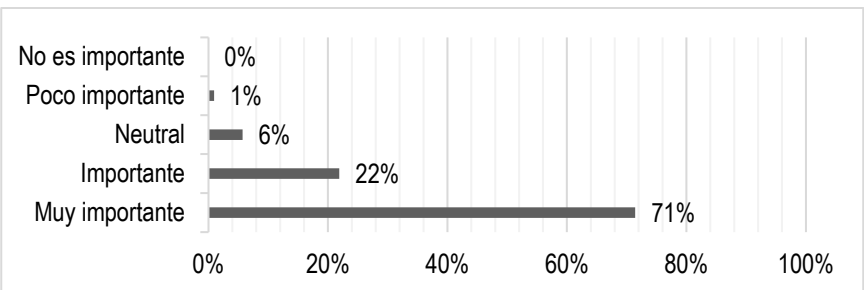
GRÁFICA 6. *¿Qué tan importante consideras la ética en tu desarrollo profesional?*



Fuente: elaboración propia.

Profundizando en el desempeño docente, se le cuestionó a la población muestra sobre qué tan importante consideraban la inclusión de la ética en el desempeño de los docentes, obteniendo que el 71% lo considera muy importante, mientras que el 22% lo considera importante, a su vez, el 6% lo considera neutral y el 1% restante lo considera poco importante, tal como lo muestra la gráfica 7.

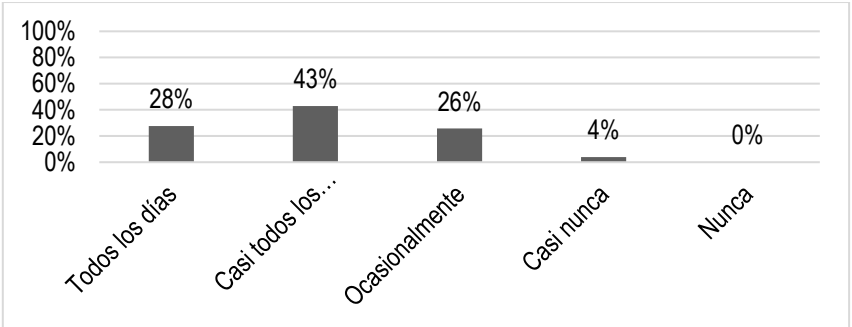
GRÁFICA 7. *En el desempeño de tus docentes ¿Qué tan importante consideras la inclusión de la ética?*



Fuente: elaboración propia.

Respecto al desempeño ético, se les cuestionó sobre en qué frecuencia consideran que los docentes actúan de manera ética, obteniendo que el 43% considera que casi todos los días, a su vez el 28% señala que todos los días, en contraste el 26% apunta que casualmente y el 4% expone que casi nunca, tal como lo expone la gráfica 8.

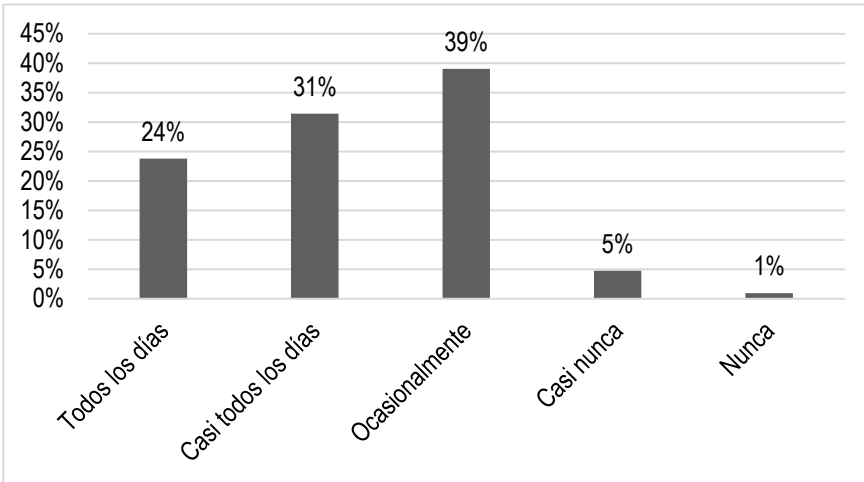
GRÁFICA 8. *En el desempeño de tus docentes ¿Con qué frecuencia consideras que actúan de manera ética?*



Fuente: elaboración propia.

En relación a lo anterior, se les cuestionó a los alumnos sobre en qué frecuencia los docentes les recomendaban implementar la ética, obteniendo como resultado que el 39% considera que de manera ocasional, mientras que el 31% casi todos los días, seguido del 24% que considera que todos los días, y finalmente el 5% señaló que casi nunca y el 1% señaló que los docentes universitarios nunca le han recomendado implementar la ética (véase gráfica 9).

GRÁFICA 9. *Dentro de las aulas de clases ¿Con qué frecuencia los docentes le recomiendan a sus alumnos implementar la ética?*



Fuente: elaboración propia.

Finalmente, para dar profundidad al tema de la falta de ética en los docentes universitario, se tomaron como referencias cuatro situaciones (véase tabla 1) y se les solicitó a los alumnos encuestados señalar en que frecuencia ocurrían, en la escala del 1 al 5 donde 1 equivale a "Nunca" y 5 "Todos los días" los alumnos respondieron en base a su experiencia dando como resultado lo expuesto en la tabla 1. Las situaciones que ocurren "todos los días" con mayor frecuencia son las relacionadas a los métodos de enseñanza y la comunicación docente-alumno con 8% cada una, posteriormente en la variable de "casi todos los días" la situación con más frecuencia es la relacionada a los métodos de enseñanza con 21%, respecto a la variable "Ocasionalmente" de igual manera los métodos de enseñanza tienen mayor frecuencia con 28%, respecto a "Casi nunca" la situación con mayor frecuencia es la relacionada a la comunicación docente-alumno con 27%, seguido de la discriminación con 26% de frecuencia, por ultimo respecto a la variable "Nunca" las situaciones con mayor frecuencia son las relacionadas al acoso y hostigamiento sexual con 50%, seguido de la discriminación con 43.

TABLA 1. *La falta de ética en los docentes universitarios.*

SITUACIÓNES	FRECUENCIA				
	Nunca	Casi nunca	Ocasional-mente	Casi todos los días	Todos los días
Métodos de enseñanza: El docente demuestra desinterés e indiferencia en el aprendizaje, sus métodos de enseñanza no contemplan adecuadamente el desarrollo profesional de sus alumnos.	31%	12%	28%	21%	8%
Comunicación docente-alumno: El docente no permite el dialogo, suele minimizar o ridiculizar las opiniones y dudas de sus alumnos, el ambiente dentro de las aulas es tenso.	33%	27%	22%	10%	8%
Discriminación: El docente realiza comentarios innecesarios sobre los atributos físicos, sociales o culturales de sus alumnos, el trato dentro de las aulas de clase es desigual.	43%	26%	17%	10%	5%
Acoso y hostigamiento sexual: El docente realiza comentarios discriminatorios en razón de género, desde comentarios sexistas hasta actos y peticiones de índole sexual bajo chantajes y amenazas.	50%	16%	23%	5%	7%

Fuente: elaboración propia.

5. DISCUSIÓN

De acuerdo con Maldonado et al., (2021) "la práctica de la docencia es inherentemente una actividad ética, fundada en un clima de comunicación y confianza entre el docente y el estudiante" (p.143), lo que concuerda con los resultados obtenidos ya que en base a éstos se puede

corroborar la importancia de la inclusión de la ética en el desempeño profesional de los docentes universitarios.

En el caso de los alumnos de la DACEA de acuerdo a la muestra el 86% señaló que sí hay materias referentes a la ética y ética profesional en los mapas curriculares lo que es de suma importancia para abordar el tema desde lo teórico, coincidiendo en que "la educación universitaria además de proporcionar competencias profesionales, debe contribuir a la formación de ciudadanos éticos" (Zeledón y Aguilar, 2020, p.3), en lo práctico se considera sustancial el quehacer docente como ejemplo para sus alumnos ya que el 85% considera que la ética es importante para el desarrollo profesional, por consiguiente el 71% de la muestra indicó que la inclusión de la ética en el desempeño de los docentes es de gran importancia.

Por otra parte Cantú (2017) afirma que en México los docentes universitarios son un modelo de ética y de moral, ya que "es responsable de su pensar y actuar como ser humano, indistintamente donde se encuentre, y no solo está comprometido con lo que enseña, argumenta y realiza en clase" (p.113), a pesar de eso los resultados exponen que el 43% de los alumnos indicó que consideran que casi todos los días los docentes se alzan como ejemplo del comportamiento ético, este porcentaje es el más alto respecto a esta variable, sin embargo no se considera positivo puesto que no representa la opinión de al menos el 50% de los alumnos.

Asimismo, en el 39% de la muestra se expuso que los docentes ocasionalmente recomiendan implementar la ética, por lo que si bien no es un tema recurrente tampoco es un tema que se deja en el olvido. En contraste se debe prestar atención a los métodos de enseñanza y la comunicación docente-alumno puesto que hay mayor tendencia de que las conductas docentes carentes de ética ocurran y se requiere de una sana interacción para el desarrollo profesional de los estudiantes, asintiendo con esto la opinión de Escobar (2015)

> La interacción alumno-docente debe tener como base la comunicación pues es ésta la que posibilita en gran medida que el proceso de enseñanza-aprendizaje progrese y se logre, que los alumnos desarrollen su sentido crítico y reflexivo, así como las habilidades y destrezas que les permitirán desarrollarse socialmente. (p.7)

6. CONCLUSIONES

Desde la perspectiva de los alumnos la ética es muy importante en el desarrollo profesional, de igual manera en el desempeño de los docentes la implementación de la ética es muy importante, por otra parte, los docentes actúan de manera ética casi todos los días y recomiendan ocasionalmente a los alumnos implementar la ética. Respecto a las situaciones planteadas en las que se pone en evidencia la falta de ética de los docentes universitarios destacan los métodos de enseñanza y la comunicación docente – alumnos.

Por otra parte, la importancia de la ética en la formación de docentes es indispensable ya que los prepara para desempeñarse eficientemente, teniendo en consideración la responsabilidad social que conlleva el transmitir y facilitar los conocimientos, también es necesaria para reflexionar si las conductas, decisiones o acciones son apropiadas, o que tipo de impacto tiene en los demás, desde su metodología de enseñanza hasta el tipo de comunicación que se tiene dentro del aula de clases.

Por ello se enfatiza en la implementación de la ética, y se invita a las Universidades a meditar si realmente hacen lo suficiente para brindarle a la sociedad profesionales capaces de tener pensamiento crítico, reflexivo y responsable al tomar una decisión, practicando consigo la ética profesional, y de igual modo considerar si les brindan los recursos necesarios a sus docentes para capacitarlos sobre el tema.

7. REFERENCIAS

Amaro-Cano, M. C. (2015). Ética social, profesional, profesoral y de la ciencia. *MediSur, 13*(6), 714-721. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180043167003

Barrantes-Montero, L. G. (2013). Responsabilidad ética de educadores y educandos desde una perspectiva humanista. *Revista Electrónica Educare, 17*(1), 29-45. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=194125789003

Betancur-Jiménez, G. L. (2016). La ética y la moral: paradojas del ser humano. *CES Psicología, 9*(1), 109-121. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=423545768008

Cantú-Martínez, P. (2017). Profesorado universitario: Emisor de valores éticos y morales en México. *Revista Educación, 42*(1), 105-117. https://doi.org/10.15517/revedu.v42i1.23479

Cuadros-Contreras, R. (2021). Epistemología de la ética en sentido aristotélico: la ética puesta en uso de la racionalidad práctica. *Praxis Filosófica,* (52), 71-98. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209066863004

Echeverría-Echeverría, R., Paredes-Guerrero, L., Diódora-Kantún C. M., Batún-Cutz, J. L., y Carrillo-Trujillo, C. D. (2017). Acoso y hostigamiento sexual en estudiantes universitarios: un acercamiento cuantitativo. *Enseñanza e Investigación en Psicología, 22*(1), 15-26. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=29251161002

Elton, M. (2015). Experiencia de los principios morales: Kant y Tomás de Aquino. *Veritas. Revista de Filosofía y Teología,* (33),45-69. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291141013003

Escobar-Medina, M. B. (2015). Influencia de la interacción alumno-docente en el proceso enseñanza-aprendizaje. Paakat: *Revista de Tecnología y Sociedad,* (8). https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=499051499006 1-9

García, B. C., Pinto, T., y Mujica, M. (2016). Formación de formadores. Ética de la profesión y conocimiento del docente en formación. *Multiciencias, 16*(3), 314-329. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90453464011

Hernández-Sampieri, R., Fernández-Collado, C., y Baptista-Lucio, P. (2014). Metodología de la investigación. 6ª ed. México: Mc Graw Hill Education.

Iiracheta-Fernández, Francisco (2011). ¿qué significa una formación ética? *En-claves del Pensamiento*, (10), 147-172. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=141121432009

Inostroza-Araya, L., Santander-Ramírez, V., y Severino-González, P. E. (2020). Ética y actitud hacia los valores que promueve la universidad. *Revista Lasallista de Investigación, 17*(1). 291-300. http://repositorio.ucm.cl/handle/ucm/3403

Intriago-Durán, D. P., Intriago-Durán, M. V., y Luna-Caicedo, M. M. (2017). El docente universitario y la formación ética de los estudiantes. *Luz, 16*(2),45-53. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=589166503006

Lafuente-Ibáñez, C., y Marín-Egoscozábal, A. (2008). Metodologías de la investigación en las ciencias sociales: Fases, fuentes y selección de técnicas. *Revista Escuela de Administración de Negocios,* (64), 5-18. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=20612981002

Maldonado-Alegre, F. C., Solís-Trujillo, B. P., Brenis-García, A. C., y Cupe-Cabezas, W. V. (2021). La ética profesional del docente universitario en el proceso de enseñanza y aprendizaje. *ReHuSo: Revista de Ciencias Humanísticas y Sociales, 6*(3). 136-148. https://doi.org/10.5281/zenodo.5513005

Medina-Mejía, V., Coronilla-Contreras, U., y Bustos-Farías, E. (2015). La discriminación dentro del salón de clases. *RIDE Revista Iberoamericana para la Investigación y el Desarrollo Educativo, 6*(11), https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=498150319051 1-14

Navarro-Lores, D., y Samón-Matos, M. (2017). Redefinición de los conceptos método de enseñanza y método de aprendizaje. *EduSol, 17*(60),26-33. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=475753184013

Ortiz-Millán, G. (2016). Sobre la distinción entre ética y moral. *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho,* (45),113-139. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=363648284005

Plata-Plata, D., y Villalobos-Ortega, K. (2015). Ética social como elemento fundamental para la transformación universitaria. *Multiciencias, 15*(1), 7-11. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90441655002

Prado-Carrera, G. J. (2016). La moral y la ética: Piedra angular en la enseñanza del derecho. *Opción, 32*(13),369-390. https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31048483019

Quintero-Solís, S. I. (2020). El acoso y hostigamiento sexual escolar, necesidad de su regulación en las universidades. *La ventana. Revista de estudios de género, 6*(51), 245-271. https://doi.org/10.32870/lv.v6i51.7083

Ramos-Serpa, G., y López-Falcón, A. (2019). Formación ética del profesional y ética profesional del docente. *Estudios pedagógicos (Valdivia)*, *45*(3), 185-199. https://dx.doi.org/10.4067/S0718-07052019000300185

Yurén, T. 2013. Ética profesional y praxis. Una revisión desde el concepto de "agencia". *Perfiles educativos, 35*(142). http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext ypid=S0185-26982013000400016

Zeledón-Ruiz, M. P., y Aguilar-Rojas, O. N. (2020). Ética y docencia universitaria. Percepciones y nuevos desafíos. *Revista Digital de Investigación en Docencia Universitaria, 14*(1), 1-12. https://dx.doi.org/10.19083/ridu.2020.1201

TENSIONES Y DILEMAS DE LA ÉTICA PROFESIONAL DURANTE LA PANDEMIA DEL COVID 19

GUADALUPE IBARRA ROSALES
Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación. UNAM

1. INTRODUCCIÓN

Este trabajo constituye un análisis crítico donde se abordan y reflexionan la tensión y los dilemas éticos que experimentó la ética profesional de los médicos durante la crisis de salud que se generó a nivel mundial como resultado del aparición y desarrollo de la pandemia del COVID-19. En este contexto la ética profesional de los médicos cobro relevancia y fue llevada al límite ante las decisiones clínicas y éticas que tuvieron que tomar los profesionales de la salud en medio de esta crisis marcada por la escasez de recursos humanos y de infraestructura hospitalaria.

La pandemia del COVID-19 reveló las deficiencias y limitaciones que tienen los sistemas de salud de un gran número de países del mundo que se vieron rebasados ante la demanda de atención médica de grandes grupos de su población infectados. Los medios de comunicación informaron de las situaciones dramáticas que vivieron países como Italia, España y Estados Unidos que, ante la falta de recursos humanos, insumos e infraestructura hospitalaria no pudieron enfrentar la avalancha de la pandemia.

Los medios de comunicación dieron amplia cobertura a estas experiencias dolorosas, pero no se enfocaron tanto en recoger y mostrar la vivencia traumática que tuvieron los médicos que se encontraban en primera línea y que al final de cuentas fueron los que tomaron las decisiones clínicas y éticas en medio de esta tormenta. Los pocos reportes que

hay sobre este aspecto han dado cuenta que ha sido inevitable que estos médicos sufrieran un daño moral y psicológicos.

La mayoría de los países a nivel mundial respondieron a esta crisis de sus sistemas de salud implementando una política de salud pública como estrategia para gestionar y organizar la atención médica de la población, así como el uso de los recursos, insumos e infraestructura hospitalaria escasos para lo cual elaboraron guías con criterios establecidos que se adoptaron como normas que han regido la atención médica y el acceso a los servicios hospitalarios durante la pandemia.

Las políticas de salud pública han tenido un fuerte impacto en el nivel clínico que es la esfera donde el médico atiende las necesidades de salud de los pacientes y ofrece alternativas que contribuyan a recobrar su salud o a mitigar los efectos de los padecimientos que tienen. En este ámbito clínico no es posible negar o posponer la atención médica a ningún paciente sin que este servicio médico pierda su razón de ser ya que existe y se legitima socialmente porque es el espacio donde el médico se encarga de proporcionar asistencia médica, dar seguimiento y cuidar los problemas de salud de los pacientes que acuden a este servicio.

Los dilemas y las tenciones de la ética profesional del médico se agudizaron como resultado de la implementación de la estrategia gubernamental de salud pública que trastocó el ámbito de la atención clínica porque en esta esfera los médicos tienen la obligación profesional y moral de proporcionar asistencia médica a toda la población que tenga un problema de salud.

La estrategia de salud gubernamental está respaldada por la ética de la salud pública de la que se derivaron los principios y criterios éticos incluidos en las guías de atención a los pacientes. Estos criterios son: utilidad social, equidad y justicia. En tanto que la práctica médica en la atención clínica se orienta por principios y criterios propios de la ética profesional del gremio médico.

La disyuntiva ética a la que se enfrentaron los médicos fue prestar el servicio de atención siguiendo la estrategia gubernamental y los principios de la ética pública o atender a los pacientes con base en los principios y valores de la ética profesional. La ética profesional de los

médicos se realizó en medio de esta tensión donde la práctica médica se enfocó buscar el equilibrio entre la ética de salud pública y su ética profesional.

1.1. ÉTICA PROFESIONAL DE LOS MÉDICOS DURANTE LA PANDEMIA DEL COVID 19

1.1.1. El origen de los dilemas éticos que vivieron los médicos durante la pandemia es que los principios de la ética pública tensaron y trastocaron los principios y valores de la ética profesional del gremio médico. En especial el principio de utilidad.

Para comprender estos dilemas o disyuntivas éticas es importante señalar previamente los principios en los que se sostiene la ética profesional de los médicos con el propósito de mostrar el impacto que tuvo la ética de la salud pública en estos principios y valores

Los principios de la ética profesional son: *beneficencia, no maleficencia*, *autonomía* y *justicia,* los cuales son principios de la Bioética que fueron adoptados por el gremio médico como los pilares en los que se sostiene la ética profesional de este colectivo profesional.

> El principio de beneficencia significa proporcionar siempre la atención médica buscando el bien o el beneficio del paciente. Para Hortal (2002) este principio no solo significa hacer el bien, sino que en la ética profesional adquiere la siguiente connotación: "hacer bien una actividad y hacer el bien a otros mediante una actividad bien hecha" (Hortal, 2000, p.116).

Desde esta perspectiva, una práctica médica orientada por este principio se traduce en realizar la atención médica de los pacientes con excelencia y responsabilidad porque es la forma mediante la cual se beneficia al usuario de los servicios profesionales. Durante la pandemia del COVID 19 este principio experimentó tensiones y en algunos casos no se pudo aplicar del todo debido a que los médicos no contaban con los recursos e insumos sanitarios para poder proporcionar un servicio médico de calidad.

El principio de maleficencia complementa al principio de beneficencia De acuerdo con González- Fisher, Rissman, y González- Fisher (2020)

el principio de no maleficencia tiene su origen en el Juramento Hipocrático en donde se señala:

> "Estableceré el régimen de los enfermos de manera que les sea más provechosa según mis facultades y a mi entender; evitando todo mal y toda injusticia" (González- Fisher, Rissman, y González- Fisher 2020, p. 293).

La ética profesional del médico adopta el principio de no maleficencia con el propósito de descartar una mala práctica médica que conlleve a afectar de manera negativa la situación del paciente, porque este principio ético determina no dañar ni perjudicar. Este principio fue clave durante la pandemia porque los médicos que se encontraban en primera línea aún como los recursos e insumos escasos no realizaron una mala práctica médica puesto que hicieron hasta lo imposible para no dañar o perjudicar a los pacientes, sino que con esos recursos limitados buscaron siempre el beneficio o bienestar de los pacientes en la medida de lo posible.

Hortal (2002) concibe el principio de autonomía en los siguientes términos:

> (…) invocar el principio de autonomía significa que el cliente o usuario de los servicios profesionales es persona, sujeto de derechos, Su opinión, sus convicciones, sus derechos merecen ser respetados y hay que informarle debidamente para contar con su consentimiento para llevar a cabo cualquier actuación profesional que le afecte (Hortal 2002, p.135).

En la práctica médica este principio es esencial y básico ya que implica proporcionar a los pacientes la información clara y objetiva de su estado de salud para que tengan la posibilidad de tomar las decisiones que le atañen como un derecho que le corresponde. Este principio durante la pandemia del COVID 19 se vio quebrantado debido al estado crítico y la gravedad que presentaron muchos pacientes que requirieron atención médica inmediata por lo que no fue posible que tomaran sus propias decisiones delegando a los médicos esta responsabilidad ya que fueron los profesionales de la salud los que adoptaron e implementaron las medidas que consideraron más pertinentes.

El principio de justicia se refiere al mejor uso de los recursos en la prestación de los servicios profesionales porque siempre estos recursos son limitados sobre todo en los ámbitos sanitarios del sector gubernamental. Sin embargo, para Hortal (2002) el principio de justicia también está relacionado con la función social que cumplen las profesiones en la sociedad moderna. En este punto señala lo siguiente:

> El principio de justicia obliga también a tomar en consideración el significado de los bienes y servicios que proporciona cada profesión para el contexto social en el que se lleva a cabo el trabajo profesional y de las obligaciones de justicia que lleva consigo esa toma de consideración y las contribuciones específicas que cada colectivo profesional debe hacer al bien público de la sociedad en la que se tienen responsabilidades profesionales (Hortal 2002, p.154).

Desde esta perspectiva, el principio de justicia se vincula con el bien o servicio que le corresponde proporcionar a cada profesión en función de las necesidades y problemáticas que presenta el contexto social en donde desempeña su práctica profesional para contribuir a solventarlas. En este marco, el principio de justicia permite al profesional tomar conciencia del significado e importancia que tiene el servicio o bien que proporciona para ese contexto social en el que desarrolla su práctica profesional y de este modo prestar el servicio que le corresponde asumiendo las obligaciones de justicia que le corresponden

Durante la pandemia, el principio de justicia en la práctica médica fue relevante ya que los profesionales de la salud atendieron a los pacientes afectados haciendo el mejor uso de los escasos recursos e insumos que les proporcionaron las autoridades de salud y proporcionaron el mejor servicio médico que se podía prestar en esas circunstancias y con la plena conciencia de que la vida de los pacientes dependía en gran medida de la atención médica que se les proporcionara.

En la crisis sanitaria derivada del COVID-19 estos principios éticos al igual que la ética profesional de los médicos fueron tensados y llevados a un límite en el que fue difícil y complejo sostenerlos en algunas ocasiones lo que trajo consigo el surgimiento de dilemas y disyuntivas éticas que experimentaron los médicos en su práctica clínica. Esto ha generado un amplio debate entre especialistas en ética donde se reflexiona

si esta ética y sus principios puede prevalecer intacta en estas condiciones de excepción o debe modificarse y adaptarse a estas condiciones.

Es importante señalar que un factor que incidió e impactó con más fuerza en la aplicación de la ética profesional del médico fueron las condiciones objetivas de carencia en las que se realizaron su práctica médica los profesionales de la salud marcada por la escasez de recursos e insumos sanitarios. Esta situación ignorada por muchos no afectó el reconocimiento social que han tenido los médicos por el esfuerzo y la dedicación que han puesto en la atención y recuperación de los pacientes contagiados.

En la mayoría de los países, la sociedad calificó a los profesionales de la salud como héroes, empero este calificativo de alguna manera enmascara las condiciones objetivas de carencia y limitaciones en las que realizaron su práctica médica, como han sido las largar jornadas, los pocos días de descanso, la fatiga, la irritación, así como la frustración e impotencia por verse incapacitados de salvar pacientes que con los recursos sanitarios suficientes y óptimos hubieran sobrevivido. A esto se aúna la carencia de equipos de protección indicados y pertinentes para protegerse del contagio lo que desarrollaron su práctica médica con la preocupación permanente de no contaminar a su familia, hijos, padres y amigos.

El equipo de protección médico es un insumo básico y elemental para enfrentar la pandemia, pero fueron insuficientes en la mayoría de los sistemas de salud por lo que un gran número de médicos tuvieron que atender a pacientes infectados sin un equipo que los resguardara del contagio, situación que incidió para que muchos médicos murieran.

En la actualidad y a casi dos años de la expansión de la pandemia estas condiciones y la situación de los médicos sigue prevaleciendo en algunas regiones, hospitales o en grupos de médicos de menor estatus. Muestra de ello es la Encuesta Nacional de Médicos en Formación (2021) realizada recientemente en México donde se reporta que esta situación las sigue padeciendo los médicos en formación que en la actualidad están atendiendo a pacientes con COVIB 19. De acuerdo con sus datos el 61.7 % de estos médicos no se les ha proporcionado el

equipo de protección y solo el 38.3% se les ha otorgado algún tipo de protección. Asimismo, registran que los elementos de protección que más han escaseado son: mascarillas N95 (58.7%), lentes de protección (42.3%), batas desechables (36.2%), material de limpieza y desinfección (30.5%) (Médicos en Formación, 2021, p. 11).

Tomando en cuenta estas condiciones que prevalecen en los sistemas de salud cabe preguntar ¿es posible que los médicos puedan sostener el compromiso y la responsabilidad intrínseca de la profesión de atender a los pacientes en estas condiciones donde exponen su vida? ¿es posible que en las condiciones de los sistemas de salud el médico pueda cumplir y hacer realidad los principios éticos de beneficencia, no maleficencia, autonomía y justicia? En torno a estos dilemas se han elaborado distintas propuestas y planteamientos que se distinguen por recuperar la profesión médica en su integridad.

Isaila y Hostiuc (2020) reconocen que es inherente a la profesión médica los riesgos que siempre están presentes en la atención médica que brindan a los pacientes, pero que en esta pandemia estos riesgos se han maximizado y no se han atendido, lo que puede traer como consecuencia que la carencia de equipos de protección para los médicos se convierta en un riesgo tanto para el paciente como para la sociedad porque un médico que se ha contagiado ya no puede prestar el servicio médico o se convierte en un agente de contagio al desarrollar la enfermedad.

Estos autores responden a estos dilemas tomado en cuenta dos aspectos. El primero es la perspectiva deontológica de la ética profesional que establece deberes morales que deben prevalecer en la práctica médica aún en contextos infecciosos como en la pandemia del COVID-19. El segundo son los limites o los márgenes en los que es posible que la responsabilidad y compromiso de los médicos pueda sostenerse.

Isaila y Hostiuc (2020) recuperan el planteamiento deontológico elaborado por Malm y colaboradores, para dar cuenta de las obligaciones profesionales en los que se sostiene esta propuesta que constituyen la base del deber moral de los médicos de atender siempre a los pacientes afectados, aunque se encuentren en riesgo de contagiarse. Estos deberes profesionales son los siguientes:

> El primero es el *consentimiento expreso*: los médicos firman un contrato con la unidad médica para tratar a los pacientes de acuerdo con su especialidad. El segundo es el *consentimiento implícito*: siempre se asoció la profesión médica a la salud de los profesionales, y por lo tanto cualquiera que acepte se parte de esta alianza también acepta estos riesgos potenciales. El tercero es la *instrucción especial*: en la facultad de medicina y en la residencia, los profesionales reciben capacitación especial para minimizar los riesgos asociados con la práctica médica. El cuarto es la *reciprocidad*: el médico tiene un estatus social y algunos beneficios adicionales con la profesión. El último son los *juramentos y códigos profesionales*, que normalmente presentan solo unas pocas directrices generales de conducta en epidemias (Isaila y Hostiuc, 2020, p.428).

Si bien estos principios son objetivos la pandemia del COVID-19 los trastoca y los lleva a un límite en el que algunos de ellos no pueden cumplirse a cabalidad o de manera completa. Los tres primeros deberes profesionales están relacionados con las condiciones laborales y el tipo de contratación mediante la cual los médicos ingresan y desarrollan su práctica profesional en los sistemas de salud tanto públicos como privados. Es decir, los médicos son contratado en función de su especialidad y debido a que cuenta con los conocimientos y capacidades profesionales adquiridas durante su formación universitaria por lo que están capacitado para atender y prestar el servicio médico en un contexto de infección como son las pandemias.

Sin embargo, a estos deberes profesionales les corresponden también derechos laborales como son contar con equipos de protección, así como recursos e insumos clínicos y hospitalarios necesarios y suficientes para atender a la población afectada y tener condiciones laborales óptimas como no ser sometidos a largas jornadas extenuantes, no tener una sobrecarga de pacientes y respetar sus días de descanso entre otros aspectos. En la actual pandemia del COVID-19 estos derechos laborales no han sido tomados en cuenta del todo por la mayoría de los sistemas e instituciones de salud de tal forma que la respuesta a la pandemia por parte de los médicos se ha sostenido gracias a su vocación, excelencia y ética profesional. Con ello cumplen con el deber de reciprocidad al devolver a la sociedad los beneficios que esperan de la profesión médica.

Isaila y Hostiuc (2020) toman en cuenta estas condiciones y factores que han incidido en la práctica profesional de los médicos, para plantear que el deber de atender a los pacientes afectados tiene como límite el deber que tiene el medico de protegerse a sí mismo con el propósito de resguardar a los pacientes que atiende y a la sociedad. Para estos autores en este marco, es posible que se preserven los principios de beneficencia, no maleficencia y justicia adaptados a las condiciones que determinan una crisis sanitaria como la del COVID-19.

> El principio de *beneficencia*, que conlleva el deber de tratar a los pacientes, ayudar a los colegas de profesión y a la sociedad, está condicionado por el deber de estar correctamente informado sobre las medidas preventivas, los tratamientos y el manejo de la enfermedad, con todas sus posibles manifestaciones. El principio de *no maleficencia* conlleva el deber de minimizar los riesgos para los pacientes, los colegas y la sociedad. Esto implica, por ejemplo, el uso de equipos de protección adecuados, aislamiento en caso de contaminación y cumplimiento de las normas terapéuticas. El respeto al *principio de justicia* es delicado en el contexto de la pandemia ya que los recursos son limitados. El médico tiene que respetar los derechos de todos los involucrados, en la medida en que las posibilidades lo permitan con base en la evaluación adecuada y la priorización médica (Isaila y Hostiuc, 2020, p.429).

Esta visión de los principios de la ética profesional del médico es importante porque da cuenta de que esta ética aún en las condiciones objetivas complejas y difíciles que han presentado los sistemas de salud es posible de aplicar en la atención médica de los pacientes afectados. En este aspecto destaca la perspectiva amplia que ofrecen estos autores del principio de *no maleficencia* puesto que consideran que este principio es posible de sostener en la medida en que el médico cuente con equipo de protección y en caso de ser contagiado se mantenga aislado y se le ofrezcan las condiciones para su recuperación. En una situación de pandemia este principio no se limita a la buena o mala práctica médica, sino que incluye adoptar las medidas preventivas necesarias para que los médicos cuenten con las condiciones óptimas para poder prestar el servicio de salud a la población afectada.

Desde otra perspectiva Ciruzzi (2020) también realiza un planteamiento mediante el cual ofrece elementos para reflexionar los dilemas éticos que han enfrentado los profesionales de la salud en su práctica clínica.

Esta autora expone los atributos y rasgos propios de la profesión médica en los que se sustentan las expectativas de la sociedad para que estos profesionales realicen hasta lo imposible por lograr la recuperación de los pacientes afectados incluso poniendo en riesgo su propia vida. De esta visión social distorsionada de la profesión médica surgió la idea de considerar a estos profesionales como "héroes" que fue ampliamente difundida a nivel mundial. Para Ciruzzi (2020) la profesión médica se distingue por los siguientes atributos:

> a) Porque han asumido el compromiso de proveer cuidado médico a aquel que lo necesite. b) Porque sus habilidades no son transferibles. c) Porque voluntariamente asumieron el riesgo, sabiendo que en algunas circunstancias deberán brindar cuidado en situaciones de emergencia, pandemia, o catástrofe humanitaria (concepto de servidores públicos: los profesionales de la salud prestan un servicio a la comunidad) d) Porque se encuentran en una posición de garante: su experiencia y formación los coloca en la situación de garantizar la salud y vida de los pacientes dentro del riesgo permitido por la práctica médica (Ciruzzi, 2020, p.3).

Ciruzzi (2020) recupera aquellos atributos de la profesión médica vinculados a los valores de su ética profesional y a la función social que les corresponde realizar en beneficio de la sociedad. El compromiso de brindar atención a aquellas personas que tiene un problema de salud es el núcleo de la ética profesional y va más allá de un deber profesional porque en este valor se sustenta la razón de ser de esta profesión ya que sin este compromiso o promesa cumplida la profesión médica pierde su sentido, puesto que existe y es aceptada socialmente en la medida en que atiende y resuelve las necesidades o problemas de salud de la sociedad. El otro valor que es posible de identificar en este conjunto de atributos es el de la responsabilidad, el cual está relacionado con la función social que le compete cumplir a la profesión médica. La función social propia de esta profesión es proporcionar la atención y el servicio médico a los usuarios de los sistemas de salud y mediante el cumplimiento de esta misión proporcionan un beneficio a la sociedad. La profesión médica no puede del todo garantizar la salud y la vida de los pacientes porque en el estado de salud de las personas inciden muchos y diferentes factores. Sin embargo, lo que si pueden asumir es la responsabilidad de poner todos sus conocimientos y capacidades

profesionales, así como el esfuerzo y el empeño para que las personas recuperen la salud o controlar y mitigar los efectos de las enfermedades que padecen los pacientes.

El riesgo que deben admitir y aceptar los médicos en situaciones extremas como es la pandemia del COVID-19 se sustenta en esta responsabilidad social. Estas circunstancias constituyen el centro del dilema o disyuntiva ética a la que se enfrentan los médicos en la atención de los pacientes que lleva a las siguientes preguntas ¿hasta dónde es posible que los médicos asuman poner en riesgo su salud y su vida para cumplir con su función social? ¿es posible poner límites al peligro que corren los médicos durante la atención médica sin cancelar esta función social?

Ciruzzi (2020) responde a este dilema ético mostrando la otra fase de esta disyuntiva, dando cuenta del papel que juegan los sistemas de salud y las instituciones en donde prestan sus servicios los médicos. En este punto señala lo siguiente:

> La otra cara de la moneda es el deber que tiene el Estado y las instituciones de salud de proveer todos los insumos, los recursos disponibles y la protección necesaria al personal de salud, de manera de minimizar la posibilidad de consecuencias disvaliosas originadas en la prestación de su servicio. Si estos recursos faltan o fallan, si el profesional de la salud no puede prestar adecuadamente su servicio por carencia de insumos o recursos, cede su deber de garante, y ello le permite válidamente negar la atención, cuya responsabilidad será de la institución o, en última instancia, del propio Estado (Ciruzzi, 2020, p.3).

De este modo para esta autora el dilema ético de los médicos de atender a los pacientes durante una pandemia no se puede resolver solo con base en los atributos con los que cuentan los profesionales de la salud, sino que también es necesario incluir a las instituciones donde prestan sus servicios. Esto porque en la atención médica se articulan las competencias y atributos profesionales de los médicos como los recursos e insumos que les proporcione la institución que son esenciales para realizar su práctica médica de tal modo que si el médico no cuenta con estos recursos es difícil que pueda cumplir con el deber moral y social de atender a los pacientes. Estas condiciones determinan la posibilidad de que los médicos puedan cancelar el deber moral y la función social que les atañe y dicha suspensión no tiene como fuente la negligencia o falta

de ética por parte de los profesionales de la salud sino la carencia de recursos de las instituciones donde prestan sus servicios. Por ello este deber moral se transfiere a las instituciones de salud a quien les corresponde la obligación moral y social de asumir la prestación de los servicios de salud o la ausencia de estos.

Este planteamiento permite comprender que este dilema ético no se debe a cambios en la ética profesional de los médicos, sino que tiene su origen en los escases de recursos sanitarios que han tenido las instituciones de salud durante la pandemia del COVID 19. En condiciones normales y cotidianas, los recursos e insumos nunca han sido suficientes para atender la demanda de servicios de salud por parte de la población por lo que los médicos siempre han tenido que ajustar la prestación del servicio médico a los recursos con los que cuenta la institución dando lugar a que los pacientes tengan que esperar el turno o la fecha en la que pueden hacer uso de esos recursos. Sin embargo, durante la pandemia la norma fue los recursos limitados y finitos con los que contaban las instituciones de salud del sector gubernamental, cuyas consecuencias han sido padecidas por los profesionales de la salud que con los escasos recursos han hecho lo imposible por cumplir con el deber moral de atender a los pacientes contagiados y en caso de no poder hacerlo han tenido que cargar con el peso moral de no poder proporcionar el servicio.

Así para Ciruzzi (2020) en términos éticos los médicos puedan ser eximidos del deber moral y profesional de prestar el servicio médico en condiciones de excepción. Pero es importante considerar si esta posibilidad puede realizarse en términos legales y jurídicos.

González-Fisher, Rissman, González-Fisher (2020) abordan este asunto poniendo como ejemplo el caso de México.

En México, la protección a las personas en áreas de trabajo se describe en la norma oficial mexicana NOM-056-SSA1-1993, que establece los requisitos sanitarios de equipo de protección personal en diversas actividades y la NOM-197-SSA1-2000 que marca los requisitos mínimos de infraestructura y equipamiento de hospitales y consultorios de atención médica especializada; sin embargo, los artículos 468 y 469 de la

Ley General de Salud vigente prevén la aplicación de penas económicas y de privación de la libertad para los trabajadores de la salud que sin causa legítima se rehúsen a desempeñar las funciones o servicios que solicite la autoridad sanitaria en ejercicio de la acción extraordinaria en materia de salubridad general (González-Fisher, Rissman, González-Fisher, 2020, pp.296,297).

> De acuerdo con estos autores en nuestro país aún no se considera como causa legítima la negación de proporcionar el servicio médico si los profesionales de la salud no cuentan con equipo de protección, así como de los recursos e insumos para realizar su práctica médica. En este punto el avance que se tiene es una propuesta legislativa para modificar la Ley General de Salud enfocada a considerar como legítima la negativa de atender a los pacientes en el caso de que los médicos carezcan de estos recursos e insumos sanitarios (González-Fisher, Rissman, González-Fisher, 2020, p.297).
>
> Aquí cabe recuperar el informe estadístico elaborado por el Sistema de Vigilancia Epidemiológica de Enfermedad Respiratoria Viral (SISVER) de la Secretaría de Salud de México (2021) en donde se muestran las defunciones del personal de salud en la Fase 3 de la pandemia del Coronavirus 19. El total de defunciones es de 4.484 cifra considerada como las más alta alcanzada en América Latina. Esta cifra engloba los siguientes sectores: médicos (45%), otros trabajadores de la salud (31%), enfermeras (19%), dentistas (3%), laboratoristas (2%) (SISVER, 2021)

En la estadística se destaca que el mayor número de defunciones corresponde a los médicos (45%) aunque el informe precisa que no fue posible registrar si el colectivo de los médicos que han estado atendiendo la pandemia se contaminaron en su práctica médica o en algún otro lugar. Pero con todo resulta relevante que el mayor porcentaje de las defunciones durante la pandemia haya sido y son del personal médico.

2. OBJETIVO

2.1. El objetivo general de este análisis crítico es: exponer el debate y los dilemas éticos que experimentaron los médicos al atender a los pacientes afectados por la pandemia del COVID 19.

3. METODOLOGÍA

El procedimiento metodológico mediante el cual se analizó el debate y los dilemas éticos de la ética profesional de los médicos fue el método analítico del discurso. En apego a lo establecido por Lopera, Ramírez, Zuluaga y Ortiz (2010, p. 2) la aplicación del método analítico comprendió las siguientes etapas: entender, criticar, contrastar e incorporar, explicar

De acuerdo con estos autores la etapa de entender "implica darse cuenta de qué dice el autor del discurso" (Lopera, Ramírez, Zuluaga y Ortiz (2010, p. 2). En el análisis del debate y los dilemas éticos de la ética profesional esta etapa significó comprender la lógica y la coherencia del discurso y asimilar los significados que contiene el mismo.

La etapa de la crítica "es una comparación que se establece entre diferentes partes del discurso que se está analizando y entre éstos y otros discursos, bien sean del mismo autor o de otros autores" (Lopera, Ramírez, Zuluaga y Ortiz (2010, p. 2). En esta etapa del análisis crítico del discurso se compararon y diferenciaron las distintas posturas sobre los dilemas éticos que se les presentaron a las médicos elaboradas desde la perspectiva de la ética profesional de los médicos

La etapa de "la contrastación relaciona dos niveles: el de la teoría y el de la práctica, pues no se pregunta ya solo por la consistencia de un discurso sino por su eficacia entendida como los efectos que produce un determinado discurso sobre la experiencia (discursiva y empírica)" (Lopera, Ramírez, Zuluaga y Ortiz (2010, p. 3). La contrastación permitió establecer el impacto que tuvo La ética de la salud pública en la ética profesional de los médicos.

La etapa de “la incorporación se encuentra íntimamente vinculada con la comprensión que podemos describir como una captación abarcativa” (Lopera, Ramírez, Zuluaga y Ortiz (2010, p. 3). La incorporación implicó entender el significado de los principios y valores de la ética profesional de los médicos. La etapa de la incorporación es clave para poder desarrollar la etapa de la explicación.

La etapa de “la explicación es dar a conocer a otros las ideas, conclusiones o conjeturas de modo tal que las razones que las fundamentan sean comprensibles para ellos” (Lopera, Ramírez, Zuluaga y Ortiz (2010, p. 3). Esta última etapa del análisis del discurso comprendió exponer y revelar las razones o las causas que en las que se sustenta la ética profesional de los médicos.

4. DISCUSIÓN

Los sistemas de salud se vieron rebasados ante la alta demanda de atención medica por grandes grupos de la población que fueron contagiados por el COVID-19 porque no contaban con los recursos y los insumos sanitarios para responder a esta demanda por lo que implementaron una política de salud que impactó y afecto la práctica profesional que proporcionaron los médicos y con ello su ética profesional.

La ética de la salud pública que acompañó a esta estrategia del sector salud afectó y vulneró el derecho a la salud de amplios sectores de la sociedad ante lo cual la Comisión de Bioética de España propuso un modelo de atención mixta donde se equilibrara las necesidades de la comunidad (utilidad) con las de necesidades las personas en particular (dignidad). Todo ello para preservar y hacer cumplir el derecho a la salud de aquellos grandes grupos de la población más vulnerables, los cuales fueron los más afectados por las medidas adoptadas por los sistemas de salud para proporcionar la atención médica a las personas contagiadas.

El marco en el que se desarrolló la ética profesional de los médicos durante la pandemia fueron las políticas de salud implementadas, así como los principios de la ética de la salud pública, los cuales afectaron la realización de esta ética apegada a sus propios principios y valores,

ya que en la atención médica los profesionales de la salud debieron enfrentar el dilema de seguir los principios de la ética de la salud pública o apegarse a los principios y valores de su ética profesional.

Es posible considerar que los médicos habrían afrontado en menor medida estos dilemas éticos, si la ética de la salud pública hubiera dado cabida a la perspectiva humanista de la Bioética que ofreció una alternativa para que el principio de utilidad social se aplicara de manera equilibrada de tal forma que se proporcionara el servicio médico atendiendo la singularidad del paciente para incorporar a aquellos personas contagiadas que no cumplían con los criterios y medidas establecidas por la política del sector salud. Con ello se abría la posibilidad para que la ética profesional de los médicos se pudiera realizar sin hacer frente a grandes disyuntivas éticas.

5. CONCLUSIONES

A pesar de las condiciones objetiva negativas en las que los médicos atendieron en la crisis de salud del COVID-19, estos profesionales han cumplido en la medida de sus posibilidades con los compromisos y la responsabilidad ética que les atañe aún con los escasos recursos sanitarios con los que han contado los sistemas de salud reivindicando de esta manera su ética profesional, la cual en esta pandemia fue puesta a prueba enfrentando dilemas y disyuntivas éticas que la llevaron al límite pero que no la anularon.

El análisis de estas tensiones y dilemas reveló que el sostenimiento de la ética profesional de los médicos no depende solo del tipo de práctica profesional que realicen, sino que también está sujeta a que las instituciones del sistema de salud cuenten y ofrezcan a los médicos las condiciones objetivas para que puedan proporcionar el servicio de salud apegado a los principios de su ética médica. La pandemia dio cuenta que la carencia de recursos e insumos contribuyó a que los profesionales de la salud hicieran frente a los dilemas y disyuntivas éticas que se presentaban de manera cotidiana en la atención de los pacientes.

La sociedad por su parte también juega un papel importante para que, en esta pandemia, la ética profesional de los médicos no sea acorralada.

La contribución que puede hacer la sociedad en su conjunto tiene dos variantes. La primera es atender y seguir las medidas para evitar el contagio establecidas por los sistemas de salud porque hay grandes grupos de la población que las han ignorado lo que ha traído como consecuencia que muchos hospitales y centros de salud se saturen complicando con ello el servicio que puedan proporcionar tanto estas instituciones como los médicos sobre todo cuando los recurso e insumos son escasos. La segunda es exigir a las autoridades de sanidad que doten de equipos de protección y de los recursos e insumos que requieran los profesionales de la salud para enfrentar y atender esta pandemia.

6. REFERENCIAS

Aguilera, B. (2020), Ethical allocation of scare healt care resources in the contex of the COVID-19 crisis, Medwave 20 (5) en: https://www.medwave.cl/link.cgi/Medwave/Perspectivas/Comentario/7935.act

Ciruzzi, M.S, (2020). Algunos apuntes bioéticos, paliativos y legales sobre la pandemia de Covid-19, La Ley, Tomo 2020 B, AR/DOC/1331/20 en: http://www.codajic.org/sites/www.codajic.org/files/Algunos%20apuntes%20bio%C3%A9ticos,%20paliativos%20y%20legales%20Maria%20Susana%20Ciruzzi.pdf

Comité de Bioética de España (CBE), (2020), Informe del Comité de Bioética de España sobre los aspectos bioéticos de la priorización de recursos sanitarios en el contexto de la crisis del coronavirus, Revista Persona y Bioética, Vol. 24. Núm. en: https://personaybioetica.unisabana.edu.co/index.php/personaybioetica/article/view/13579/pdf

Comisión Nacional de Bioética de México (2020), Recomendaciones ante el COVID-19, México: Secretaría de Salud, en https://www.ssaver.gob.mx/seic/files/2020/04/4.-Recomendaciones-bio%C3%A9ticas-ante-COVID-19.pdf

De Montalvo J. Bellver Capela V, (2020). Una crisis bioética dentro de la crisis sanitaria provocada por el Covid-19: Una reflexión sobre la priorización de los pacientes en tiempos de pandemia, Revista Derecho y Salud, Vol.30, Extraordinario en: https://www.ajs.es/sites/default/files/2020-07/vol30_Extra_02_05_Estudio.pdf

González-Fisher R.F, Rissman S, González-Fisher X, (2020), Asuntos bioéticos relacionados con la planeación y respuesta ante la pandemia. Anales

Médicos Vol.65, Núm. 4, en https://www.medigraphic.com/pdfs/abc/bc-2020/bc204g.pdf

Hortal Augusto. (2002), Ética General de las Profesiones, Bilbao: Ed Desclée.

Ibarra R. G, (2021), Los retos de la bioética y de la ética profesional ante el Covid 19, en Belén Puebla-Martínez, Raquel Vinader, (coordinadoras) Ecosistema de una pandemia Covid 19, la transformación mundial, Madrid: Dykinson.

Isaila O-M, Hostiu, S, (2020), El deber de tratar en el contexto de la pandemia de COVD- 19, Revista Bioética, Vol. 28, no.3, en: https://www.scielo.br/j/bioet/a/grmfQqbbZTMhkKKkD5Ddw7J/?format=pdf&lang=es

Lopera, E.J.D, Ramírez, G.C.A, Zuluaga, A.M.U, Ortiz, V.J (2010), El método analítico como método natural, Nómadas. Revista Critica de Ciencias, Sociales, No 25, en https://www.redalyc.org/pdf/181/18112179017.pdf

Médicos en Formación (2021), Encuesta nacional de médicos en Formación, México, Editorial: Nosotrxs y Médicos en Formación en: https://www.nosotrxs.org/resultados-de-la-encuesta-nacional-de-medicos-en-formacion-2021/

Secretaría de Salud, (2021), COVID-19. Personal de Salud, México. Reporte de Vigilancia Epidemiológica de Enfermedad Respiratoria Viral (SISVER), México: Secretaría de Salud en https://coronavirus.gob.mx/personal-de-salud/documentos-de-consulta/

Sociedad Argentina de Pediatría. Subcomisiones, Comités y Grupos de Trabajo, (2020), Bioética en tiempos de pandemia, Argentina en: https://www.sap.org.ar/docs/publicaciones/archivosarg/2020/v118n6a28.pdf

Sociedad Española de Medicina Intensiva, Crítica y Unidades Coronarias (SEMICYUC), (2020). Recomendaciones éticas para la toma de decisiones en la situación excepcional de crisis de pandemia covid-19 en las unidades de cuidados intensivos en: https://semicyuc.org/wp-content/uploads/2020/03/%C3%89tica_SEMICYUC-COVID-19.pdf

Novoa, A. (2020). ¿Deben los profesionales sanitarios correr riesgos en la epidemia del Covid-19? en: http://www.nogracias.org/2020/03/15/deben-los-profesionales-sanitarios-correr-riesgos-en-la-epidemia-del-covid-19-por-abel-novoa/?print=pdf

Yepes-Termiño, M.J, Callejas G.R, Álvarez A. J.M (2021), Un momento para la reflexión. Aspectos éticos en la pandemia SARS-COV-2/COVID-19 en nuestra práctica clínica, Revista de Anestesiología y Reanimación, 68 (1), en: https://www.elsevier.es › es-revista-revista-espanola-aneste...

SERES ONTOLÓGICAMENTE IGUALES, LA CONCEPCIÓN CIENTÍFICA NEWTONIANA-DARWINIANA VS LA CONCEPCIÓN CIENTÍFICA-FILOSÓFICA LEIBNIZIANA-LAMARCKIANA

JOSUÉ CAMPA HERNÁNDEZ
Universidad de Guanajuato

1. INTRODUCCIÓN

En este artículo buscaremos explorar las promesas hechas por el antropocentrismo débil, mismas que, teniendo a la bioética a cargo, realizan intervenciones basadas en la búsqueda de elementos especiales en los seres vivos no humanos con la finalidad de compensarles con una *consideración moral*. Veremos, cómo una postura apegada a un estudio ontológico puede ser una postura alejada del antropocentrismo y difícil de aceptar, pues sus repercusiones están relacionadas con el abandono de prácticas invasivas y contaminantes producidas por el hombre y la industria, mismas que afectarían nuestra forma de vivir.

Para el desarrollo de nuestras intenciones contaremos con dos textos del Dr. Alejandro Herrera, quien en uno (Herrera, 2018) nos habla de la búsqueda de *algo* que conecte a los seres humanos y a los seres vivos no humanos y otro (Herrera, 1993) en que, de mano de Leibniz, analiza una postura centrada en el estudio ontológico alrededor de la consideración de los seres vivos no humanos. De igual modo, nos acercaremos a un texto de Peter Singer (1999) en que critica esta búsqueda de un *algo* especial en los animales para ser considerados pacientes morales. De este modo, se explorará: 1) la petición de pruebas sobre la sensibilidad, inteligencia o intencionalidad, donde se juega la importancia de seres existentes, y 2) los argumentos para hacerlos formar parte del

mismo estado ontológico del hombre; postura que exigiría la reformulación total de todas las relaciones entre el hombre y los demás seres existentes.

Como podrá verse, la intención de este trabajo es explorar un panorama en que, a través de la ontología, la consideración de los seres vivos no humanos se sobreponga a los intereses humanos. Consiguiendo, de este modo, alejarnos del antropocentrismo débil y representar una facción más sensata con respecto a saber qué hacer ante la relación invasiva y violenta que el ser humano mantiene con la naturaleza.

En el cuerpo del texto encontraremos cuatro momentos: el primero será la revisión de los textos *Nada vivo nos es ajeno* (Herrera, 2018) y *Todos los animales son iguales* (Singer, 1999), en estos exploraremos los análisis de que realizan el Dr. Herrera y Peter Singer al respecto de las consideraciones antropocéntricas que, de cierto modo, buscan un mejor trato para la naturaleza, pero priorizando el bienestar e intereses del hombre; Después se analizara el artículo titulado *Review of the evidencie of sentience in cephalopod molluscs and decapod crustaceans* (Birch et al., 2021), junto con un trabajo de divulgación llamado *Reino Unido se prepara para reconocer legalmente a los pulpos y cangrejos como seres sensibles* (olaso, 2021) en que se exponen algunas cuestiones más de índole político, con respecto al papel de artículos científicos relevantes y las legislaciones actuales; en un tercer momento revisaremos el artículo *Leibniz y los animales no humanos* (Herrera, 1993) en donde se nos muestra el desarrollo del filósofo de Leipzig con respecto a la consideración de los seres vivos no humanos, misma que fue ampliando y complicando conforme concretaba sus estudios biológico y monadológicos, a la vez que contrastaba estos pensamientos con la tradición cartesiana mecanicista (algo que ya lo aleja del antropocentrismo mismo); por último, se verá el camino ensayado, y se expondrán la serie de consideraciones y repercusiones de una postura ontológica al respecto de los seres existentes, que es compatible con una reformulación a partir de las consideraciones científicas y filosóficas leibnizianas.

2. RESOLUCIONES ANTROPOCENTRICAS

Cabe señalar que, al referir al *antropocentrismo débil* pensamos en las prácticas y pensamientos encaminados a mejorar la relación entre el hombre y la naturaleza, pero, que no dejan de lado los intereses humanos; de esta forma, el antropocentrismo fuerte puede ser identificado con pensamientos más violentos, muchos de ellos centrados en un cartesianismo mal comprendido y utilitarista sobre la consideración de los seres vivos como objetos (máquinas), sin sensibilidad ni vida mental. Este antropocentrismo fuerte es el que se ha manejado en muchas ocasiones como el dominio de la naturaleza, una idea malamente recuperada del cartesianismo en que el *dominio* refiere a su comprensión más no a su explotación. De este modo, desde la modernidad, y con vistas a la industrialización del S. XVIII y XIX, la relación entre el hombre y la naturaleza, especialmente reflejada en los seres vivos no humanos, resulta sumamente violenta. La preocupación resalta al pensar que en la industrialización de los alimentos, por ejemplo, las formas de sacrificio suelen ser descuidadas e innecesariamente crueles, además, la cantidad de animales sacrificados crece continuamente; pero estos problemas no causan un estrago general de desagrado, en gran parte sustentada en una distinción inexistente, en que los seres humanos creen en una *superioridad* sobre las demás especies. De este modo, el colgar a un humano de los pies a dos metros de altura y cortarle la yugular para que se desangre, esperando a que muera para enseguida destazarlo, empaquetarlo y amontonarlo en un camión para su distribución se lee sumamente perturbador e incómodo; sin embargo, aun sabiendo que eso mismo sucede con otras especies que consumimos, pierde importancia, sigue siendo incómodo, pero la denuncia no será la misma, así como tampoco será la misma ante las leyes de los países. Esto es, a nuestro parecer, el resultado del costumbrismo de ideas generalmente aceptadas a las que nunca se les vio mal o criticó abiertamente, sino hasta tiempos más cercanos a nuestros días.

Como parte de estos intentos por solucionar la relación tan destructiva que mantiene el ser humano con la naturaleza surgen ramas de la ciencia y la filosofía como la bioética; como veremos a continuación, resultan caer nuevamente en el antropocentrismo débil, que ameniza el

impacto, procurando los intereses del hombre en el proceso. Pues bien, el presentar este antropocentrismo débil es el primer paso para comenzar a acercarnos a una postura sumamente radical en que se deberá repensar las acciones del hombre ante el impacto que tienen en la naturaleza. Si bien no consideramos que el consumo sea prohibido sí debe darse una reflexión en que se los intereses humanos dejen de ser prioridad auténticamente, especialmente con respecto a la comercialización y legislación de sobreproducción y beneficio económico.

El traer a colación el trabajo del Dr. Alejandro Herrera y de Peter Singer con sus textos *Nada vivo nos es ajeno* (2018) y *El valor de la vida de los animales* (1999) tiene dos intenciones; la primera: darles el papel de representantes de la concepción científica derivada del mecanicismo newtoniano; la segunda: servir de referencia para la presentación del texto *Leibniz y los animales no humanos* (1993) del Dr. Alejandro Herrera, quien presenta una postura leibniziana que pareciera proponer un avance sobre las consideraciones de los seres vivos no humanos, al punto de comenzar a distanciarse del antropocentrismo y acercarse a una postura puramente ontológica, cuyas repercusiones resultan, a nuestro parecer, más provechosas ante el deseo de encontrar una mejor solución a las relaciones del hombre y la naturaleza.

De este modo, una de las peculiaridades que presenta el Dr. Herrera en *Nada vivo no es ajeno* (2018) es justamente la búsqueda de *algo* que provoque en el hombre apelar a la empatía y solidaridad con los demás seres vivos. Este criterio de consideración o semejanza comportamental debe alejarse de la biofília, cuya simpatía sería irracional y centrada en sentimentalismos poco fiables; en su lugar, debe buscarse una simpatía racional, la cual despierte un sentimiento de solidaridad, un *pathos* que despierte la empatía desde la racionalidad. El apelar a *algo* que despierte la conciencia de semejanza refiere a planteamientos ampliamente desarrollados como 1) el placer y el dolor (o la sensibilidad de los seres vivos), 2) vida mental (capacidad de percibir y juzgar), 3) reclamo de sus derechos (que hablaría de una concepción de la moralidad).

La intención del Dr. Herrera parece inclinarse a combatir la imagen de protectores de los animales, propia del desarrollo de los argumentos tradicionales, y acercarse, como mencionamos antes, a la *simpatía*

racional que se apegue a una reflexión ética apoyada en racionamientos por analogía, es decir, la empatía racional surgida del encuentro con *algo* que compartamos los humanos y los demás seres vivos.

Por su parte, Peter Singer analiza la idea de cómo los seres humanos llegaron a considerarse superiores a partir de su capacidad de transformar la naturaleza, hecho que les llevó a sentirse fuera de ésta. De tal forma, que su relación con la naturaleza y seres vivos se daría bajo la perspectiva supremacista humana, sin restricciones éticas o jurídicas. Bajo este planteamiento Singer busca anotar los argumentos que apelan a la *singularidad insostenible*, es decir, a deshacer la idea de que el hombre sea un ser especial, apartado de la naturaleza y demás seres vivos. En una primera instancia menciona la decodificación del genoma humano y la etología, mismas que sostienen los vínculos entre el hombre y los animales. Estos temas toman, por ejemplo, el porcentaje de genes similares entre el hombre con tal o cual especie, también suelen poner atención en las construcciones sociales, de lenguaje o comportamiento, en tanto que, las demás especies, se asemejan a los estudios sobre el hombre primitivo.

Sin embargo, también analiza otras cuatro consideraciones más, centrándose en la cercanía evolutiva, por ejemplo, en la separación lamarckiana de vertebrados e invertebrados, donde la cercanía con los mamíferos es tomada como punto de partida para múltiples trabajos para la protección de grandes simios o ciertos animales de inteligencia destacable; a nuestro parecer Singer no se aparta mucho del antropocentrismo débil, pues la amplitud del primer pensamiento del Dr. Herrera parece seguir esta misma línea, sólo es más incisivo en los puntos de similitud; por decir de otro modo, pareciera que su intención sería salvar a algunos pocos seres, pero sin tener duda alguna que debían ser salvados.

De tal modo, Peter Singer (1999) analiza 1) el argumento de la experimentación del *dolor en vertebrados no humanos*, un punto muy similar a la búsqueda de la sensibilidad, pero que añade la consciencia del dolor, quizá apelando a un sentido de propiocepción que regularmente se maneja en estudios neurológicos para saber la capacidad cognitiva de las personas tras un accidente, algo muy útil para evaluar el daño a la

espina dorsal o el nivel de reacción cerebral tras una contusión. 2) De igual modo, realiza una exploración a la experiencia de *estados mentales en los vertebrados no humanos*, donde se busca analizar y rescatar los rasgos alrededor de experiencias subjetivas tales como "recuerdos, pensamientos, emociones, sentimientos, etc."; estas experiencias las ve Singer como construcciones mentales alrededor del entorno del individuo, algo que, nos explica, Darwin llega a notar como elementos recurrentes en la evolución de las especies, especialmente en la del hombre. 3) Después muestra el argumento de los *procesos cognitivos*, donde los animales vertebrados presentan sistemas que les ayudan a enfrentar el ambiente con vistas a sobrevivir; el añadir este argumento sirve para desechar las "respuestas automáticas" y los "instintos" como estructuras de supervivencia de los animales, dando paso a situaciones cognitivas más complejas como el desarrollo de estrategias y evaluación de riesgos, mismas que apelan a la toma de decisiones alrededor de las propias situaciones del individuo; algo que, como mencionamos al principio del párrafo, busca especificar las cualidades más rescatables de un segmento de seres vivos. 4) El último de los argumentos que consideramos relevantes es el de la *búsqueda de la conciencia* a partir del sentido común; es decir, entender que la vida mental, el actuar de modo coherente, percibir y responder ante estímulos, la presencia de recuerdos, apela a la existencia de algo tan sutil y tan humano como sería la conciencia.

De este modo, Singer parece apelar a la acumulación de vida mental, sensibilidad y cognición para poder hablar de una conciencia; misma que, como recurrentemente solía ser, llama a la consideración de grados de conciencia, vista en la distinción entre agentes y pacientes morales. Siendo el hombre el agente moral y los demás seres vivos, al menos, pacientes morales, dignos de ser considerados como parte importante dentro de las consecuencias que pueda ocasionar las acciones humanas.

3. LOS REQUERIMIENTOS DE SENSIBILIDAD E INTELIGENCIA

A este punto, decidimos no profundizar más ni en la conformación del argumento de la conciencia ni en la consideración de los pacientes morales, puesto que, sin importar las numerosas cualidades de la conciencia en los seres vivos inevitablemente serán pacientes morales, y éstos inevitablemente estarán bajo un margen de dependencia de los hombres. Pues pasa, tanto con el estudio del Dr. Herrera como con el de Peter Singer, que el margen al que se limita manteniendo a los intereses del hombre (bajo un antropocentrismo débil) deviene en sólo la reflexión alrededor de las problemáticas del trato a los seres vivos. Desde nuestra perspectiva, se mantienen al margen de la concepción científica mecanicista newtoniana, donde el utilitarismo se sobrepone ante cualquier consideración que pareciese frenar el progreso científico, económico, político o social del capitalismo.

Aunque pareciese simplón este reclamo, hemos de añadir, una breve reflexión que parte del artículo de 108 páginas publicado en noviembre del 2021 por The London School of Economics and Political Science titulado *Review of the evidence of sentience in cephalopod molluscs and decapod crustaceans* escrito por Jonathan Birch, Charlotte Burn, Alexandra Schnell, Heather Broening y Andrew Crup. Este estudio va acompañado de la noticia de que el Reino Unido reconocerá legalmente a los pulpos y cangrejos como seres sensibles. Si bien parece una buena noticia debemos anotar algunas consideraciones alrededor de tales hechos. 1) pese al sentido común, que, desde hace décadas, ha sido consciente que los pulpos y cangrejos presentan un alto grado de inteligencia, hasta la publicación no ha sido generalmente aceptado. 2) Así mismo, al igual que otros seres inteligentes como los ratones, también serán considerados como "a salvo" de situaciones de laboratorio y comercialización; 3) sin embargo, al igual que otros seres vivos a los que se les ha concedido el ser reconocidos legalmente sensibles o protegidos, las normas de comercio, especialmente, se verán alteradas sólo básicamente, de hecho, 4) pese al estudio y supuestos alrededor de aceptar la sensibilidad de los seres vivos, el estudio tras las pruebas y criterios que muestran la inteligencia y sensibilidad de los pulpos y cangrejos,

se limitan a realizar sugerencias al respecto de la pesca, sacrificio y comercialización (sea muertos o vivos) de estos seres. 5) El problema que resalta, ante esto, es la reacción antropocéntrica limitada por los mismos intereses de los hombres, su comercio, sus políticas y sus sociedades; 6) al parecer la muestra científica de la sensibilidad queda destinada a un dato de *cultura general* que será dejado en manos de políticos, quienes implementaran algunos cambios en el transporte de estos seres.

Las ideas que hemos presentado las dirigimos, justamente, al reclamo de una promesa de acciones más restrictivas y extremas partiendo de la vieja búsqueda de *sensibilidad e inteligencia en los animales*. Si la demostración científica de sensibilidad e inteligencia hábilmente redactada en 108 páginas por tres científicos de la biología, una psicóloga y un filósofo quedan bajo estándares de "meras recomendaciones" alrededor del trato de los seres vivos, claramente inteligentes y sensibles, al comercializarlos y sacrificarlos, entonces pareciese ser que hemos sido engañados y la muestra de sensibilidad e inteligencia nunca significó el primer paso a una reconsideración total de las relaciones entre humanos y seres vivos no humanos. Por tanto, el encontrar la sensibilidad o inteligencia nunca fue realmente importante ¿Para qué han sido escritos textos como los del Dr. Herrera y Peter Singer? ¿Por qué la bioética? ¿Por qué el financiamiento en proyectos de índole ecologista o de defensa animal?

4. RESOLUCIONES ONTOLÓGICAS

Hechos como los anteriormente expuestos es lo que llevó a este trabajo, y el proyecto de tesis que le sucede, a una búsqueda de consideración distinta a la tradicional, a una reconsideración de la ciencia y la filosofía que repercuta en elementos tan especializados como la relación de los humanos y los demás seres vivos no humanos más extrema. Por decir, de alguna manera, ensayar la idea de que cortar la yugular de un humano, la de una vaca y la de un molusco tenga exactamente la misma repercusión. Quizá apelar al honor de pelear personalmente con el ser vivo, darle sacrificio y rendirle honor al alimentarnos de ellos sería un

paso a seguir, realmente no lo sabemos; quizá al sentarnos todos en una mesa redonda gigante para llegar a las reconsideraciones necesarias, de forma más profunda a las que se están llegando ahora mismo.

Sin embargo, queremos llegar a esa situación, como primera meta; para ello, seguiremos con la exposición que realiza el Dr. Alejandro Herrera en su texto *Leibniz y los seres vivos no humanos* (1993). El Dr. Herrera, ahora desde la visión leibniziana, vuelve a la consideración de los seres vivos, retomando el problema del antropocentrismo cartesiano y sus repercusiones, malamente interpretadas, con respecto a las distintas percepciones y dudas de Leibniz sobre los seres vivos.

El Dr. Herrera nos presenta hábilmente un vaivén de las consideraciones leibnizianas alrededor de su juventud y madurez. Sin embargo, podemos decir que, conforme Leibniz desarrolló y expandió su postura científica, las preguntas y respuestas alrededor de los seres vivos no humanos pasaron de ser apegadas al cartesianismo mecanicista a inclinarse por elementos ontoepistemológicos que responden tanto a su fuerte postura científica como a sus intereses filosóficos. Las observaciones leibnizianas, que podemos ver a través del Dr. Herrera, parecen girar en tres ejes 1) la capacidad de aprender o de ser enseñados, de los seres vivos no humanos, 2) la posesión del tipo de alma o la negación de ésta y 3) la relación de los dos anteriores elementos y la teoría monadológica.

La capacidad de aprender o ser enseñado está directamente relacionado con la inteligencia y la posibilidad de dirigir un hábito, como una forma del espíritu. En los términos de Leibniz, el hábito sólo puede ser logrado por seres capaces de acción, pero la acción verdadera sólo puede ser llevada a cabo por sustancias verdaderas, es decir, las mónadas. Al hablar de espíritus se entiende las almas de los hombres en relación con las mónadas o el tipo de mónada que son. Por ello, está relacionada la inteligencia con la capacidad de aprender. Este es uno de los problemas centrales en la reestructuración de las ciencias que Leibniz planeaba, pues, el dirigir los hábitos forman parte de los estudios de *didáctica*, ésta se relaciona directamente con la lógica, la memoria, la inventiva y capacidades mentales del hombre, es decir, las formas en que éste analiza y organiza las ciencias; al mismo tiempo, a partir de estas áreas es

que surgen los estudios psicológicos (tentativas que posteriormente formarían parte de los estudios de Freud, en la tradición alemana). Lo anterior no sólo lo recuperamos para dar respuesta a la cuestión sobre el tipo de alma que poseen los animales no humanos, sino para resaltar que esta reflexión forma parte de las consideraciones ontoteológicas leibnizianas que fueron encaminadas al reordenamiento de las ciencias (una intención muy cercana a la *ciencia nueva* cartesiana); pues, así como están pensados humanos y no humanos dentro de un mismo estado ontológico, todos deben relacionarse consecuencialmente con las mónadas y posteriormente con Dios; representando los problemas alrededor de los seres vivos no humanos, un punto muy importante en las intenciones leibnizianas alrededor de la reestructuración del entendimiento del mundo, mismo que se venía gestando desde los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (Leibniz, 1983).

Sobre las dudas de Leibniz alrededor de la capacidad de aprender de los seres vivos no humanos, debemos decir que insistía en que, como nos cuenta el Dr. Herrera (1993), se limitan a recordar hechos o efectos, no ya a conocer las causas. El apagarse a esta afirmación se encuentra en la existencia de movimientos internos y externos; pues bien los movimientos externos son fáciles de ver, son los que pueden ser percibidos, tales como caminar, comer, dormir. Sin embargo, los movimientos internos hablan de la existencia del alma, y el hombre puede percibirlos a partir de acciones como hablar, pensar, usar las matemáticas o realizar acciones complejas. Leibniz decía (Herrera, 1993) que si existiese un simio que pudiese jugar una partida de ajedrez dejaría de consumir carne y comenzaría a protestar por la forma injusta de trato a los animales, hazaña que es aún poco probable, incluso para algunas personas. Sin embargo, pese a esta postura que dejaría a los animales sin alma, Leibniz parece hacer una distinción entre *los espíritus* como formas de la mónada más complejas e inteligentes (los hombres) y *las mónadas más simples* que se limitan a percibir y apercibir, que pertenecerían a los animales no humanos, como un tipo de alma imperecedera; quizá distinta al alma inmortal del hombre, pero que plantea algo sumamente intrigante, es decir, el llegar a pensar que lo imperecedero mantendrían cierto *algo* similar a la personalidad o individualidad, no ya a lo

entendido como el alma inmortal humana, que pareciera ser como lo sugiere el cristianismo, pero sí un tipo de alma más cercano a la idiosincrasia popular como "el cielo de los perros".

En fin, así también quedaría explicada la relación de las mónadas con los seres vivos no humanos, quienes estarían dotados de percepciones destacadas, recordado que las mónadas poseen esencialmente percepción y apercepción. Pareciera que las fuentes que muestra el Dr. Herrera (1993) harían ver a un Leibniz que considera a los animales como seres más complejos, incluso en algunos momentos pareciera insinuar que las plantas se acercarían a las capacidades de los animales inferiores. Cabe recordar que el principio de continuidad y los estudios ontológicos y biológicos leibizianos consideran una serie de gradaciones en cuanto la perfección de las mónadas (realidad metafísica) y los fenómenos bien fundados (realidad física); algo que bien podemos usar para realizar afirmaciones más "atrevidas" al respecto de un estado ontológico que engloba a todos los seres existentes, el cual exige una reconsideración de las relaciones entre el hombre y la naturaleza.

5. CONCLUSIÓN

De este modo, podemos dar cuenta de cómo los seres vivos no humanos, desde la perspectiva ontológica que expone el Dr. Herrera (1993) de Leibniz, colinda con una visión que, pese a sus consideraciones mecanicistas, están sostenidas en un planteamiento ontológico que, en principio, asume algunas afirmaciones que removerían las consideraciones que poseemos actualmente. No sería necesaria una prueba de sensibilidad dentro de estudios ontológicos. Incluso, podemos contemplar al lamarckismo (sumamente influenciado por Leibniz) en una visión de la evolución que se apega a un punto de vista científico-filosófico; Lamarck expone que la continuidad es una realidad, y que así como el hombre llegó a desarrollar sus capacidades complejas y peculiares, en tanto que lo requirió su desarrollo biológico, los seres vivos no humanos también pueden llegar a desarrollarlas si así lo requiriesen; una posibilidad ontológica que no puede ser fácilmente ignorada.

Ahora bien, no sabemos la reacción de Leibniz ante la publicación de un artículo como *The London School of Economics and Political Science*; quisiéramos pensar que, al menos, dejaría de consumirlos y comenzaría una serie de campañas para globalizar esta idea. Por su parte Lamarck tenía ya un gran aprecio por estos seres vivos, pues era el encargado de estudiarnos en el Museo de Historia Natural de Paris, seguramente tendría una reacción similar. La cuestión aquí es si las consideraciones alrededor de la *sensibilidad* y la *inteligencia* en los seres vivos no humanos debe ser tomada en serio con todas sus consecuencias, o sólo han sido consideraciones para entretener a las personas inquietas al respecto de los derechos de los animales y defensa de la naturaleza ¿Qué tan dispuestos estamos a dejar la vida animal, o qué medidas de consumo honorable deberían ser tomadas, quizá consumir sólo seres que fallecen naturalmente, o pelar con ellos sin herramientas, para mostrarles el respeto y consecuencias de la naturaleza sobre los seres que debemos consumir seres vivos para sobrevivir?

¿Qué debe suceder ahora? ¿Quién debe solucionarlo?

6. AGRADECIMIENTOS

Un enorme agradecimiento a la Universidad de Guanajuato por el apoyo económico para la participación dentro del 1 Congreso internacional de pensamiento, cultura y sociedad. Un especial agradecimiento al Dr. Luis Fernando Macías García (mi director de tesis de maestría, UG) y a la Dra. María Teresa Sánchez Mier (coordinadora del programa de posgrados, UG) por el apoyo y fe dentro de todo el proceso de posgrado que he venido realizando estos últimos dos años. Por último, un agradecimiento a la Red Iberoamericana Leibniz y a su presidente, el Dr. Juan Antonio Nicolás, por la oportunidad de colaborar dentro de sus múltiples actividades.

7. REFERENCIAS

Birch, Jonathan, Burn, Charlotte, Schnell, Alexandra, Browning, Heather y Crump, Andrew (noviembre, 2021). *Review of the evidencia of sentience in cephalopod molluscs and decapod crustacieans.* The London School of economics and political science

Herrera Ibáñez, Alejandro (1993). *Leibniz y los animales no humanos.* Extraordinario de. https://www.zotero.org/groups/biblioteca_hispnica_leibniz/items/itemKey/VXH9GJPC/q/alejandro%20herrera

Herrera Ibáñez, Alejandro (2018). *Nada vivo nos es ajeno*; en Zooética: una mirada filosófica a los animales. Fondo de cultura económico

Leibniz, G.W. (1983). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Traducción de Echeverría J., Editorial Nacional

Olaso, Aisa (28 de noviembre, 2021). *Reino Unido se prepara para reconocer legalmente a los pulpos y cangrejos como seres sensibles*. Robotitus. robotitus.com/reino-unido-se-prepara-para-reconocer-legalmente-a-los-pulpos-y-cangrejos-como-seres-sensibles

Singer, Peter (1999). *Todos los animales son iguales*, en *Liberación animal.* Trotta

CAPÍTULO 37

TRANSHUMANISMO Y HUMANIZACIÓN DE LA SALUD

AUGUSTIN BADO

1. INTRODUCCIÓN: JUSTIFICACIÓN Y PROBLEMÁTICA

Para varios pensadores, es un hecho que, en un futuro muy cercano, la humanidad tendrá que convivir, trabajar e interactuar de múltiples maneras con nuevas especies artificiales, algunas de ellas mejoradas y otras como un complemento protésico de las extensiones humanas. Esas nuevas especies ya han recibido diferentes denominaciones, entre ellas: homo ciberneticus, homo roboticus y homo cyborgensis. Pero, en general, teóricos como Haraway, Gray y Hayles, concuerdan con llamar este proceso "Humanización cyborg" (Arrubla Sánchez, 2020).

Por otra parte, existen algunas preocupaciones acerca del proceso de humanización, induciendo a preguntarse por el fenómeno del humanismo. De ahí la pregunta del escritor humanista alemán, Thomas Mann:

> "Pero, ¿qué era el humanismo? El amor de los hombres, nada más, y por eso mismo el humanismo no era otra cosa que una política, una actitud de sublevación contra todo lo que mancha y deshonra la idea del hombre" (Mann, 1924).

Con esta aparente relación entre transhumanismo y humanización, aparece importante preguntarse por los fenómenos de humanismo y transhumanismo, así como sus implicaciones en los ámbitos sociosanitarios, éticos y filosóficos. De ahí, la pregunta de cómo hacer para que las propuestas transhumanistas no deshumanicen los cuidados de la salud, sino que contribuyan en su humanización.

Para abordar tal problemática, importan conocer el estado de la cuestión del transhumanismo, determinar las propuestas transhumanistas que se vehiculan en la actualidad y su aplicabilidad, así como sus

implicaciones éticas y filosóficas en el ámbito sociosanitario. Acabaremos evocando algunas claves para la humanización de la salud.

2. ESTADO DE LA CUESTIÓN DEL TRANSHUMANISMO

El término humanismo fue acuñado desde los inicios del siglo XIX por el filósofo y teólogo alemán Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848); pero desde los tiempos antiguos, se reconocen personalidades que pueden describirse como humanistas. Se puede citar, entre otros, Homero, Virgilio, Aristóteles, Cicerón, Dante, Averroes, Petrarca, Ockham, Pico della Mirandola, Rabelais y un largo etcétera. Ellos fueron catalogados como "humanistas", pues de una u otra forma, ejercían o enseñaban las "humanidades". Se distinguieron así de los juristas, canonistas, artistas, etc., que, aunque cultivaran las humanidades, lo hacían en el campo puramente laboral, como "profesionales". En cambio, los humanistas las vivían de manera liberal, como artes liberales.

Según el médico y bioéticista Gamboa Bernal, fue en las últimas décadas que surgió el transhumanismo como una versión evolucionada del humanismo. Esta pretensión intenta catalogar como tal al movimiento cultural que amalgama el cientificismo evolucionista con la libertad individual para cambiar la misma naturaleza humana por una, donde los desarrollos biotecnológicos lleven al culmen el bienestar de todos, al aumentar el rendimiento humano por la simbiosis del cuerpo con la tecnología (Gamboa Bernal, 2019).

De modo específico, el transhumanismo se define como un sistema de pensamiento que promueve el mejoramiento del ser humano desde la trascendencia de sus limitaciones biológicas con el propósito de catalizar la evolución de la vida inteligente a través de una forma más compleja de la misma. Podría explicarse, en otras palabras, como aquel sistema de pensamiento que propende por la evolución de la humanidad desde la disminución (incluso podría pensarse en la anulación) de aquellas restricciones biológicas que le impiden trascender en el tiempo y lograr un impacto directo mucho más prolongado en el mundo y sus circunstancias (Gómez, 2021).

Otros pensadores estiman que el transhumanismo es una corriente aún heterogénea, pero cada vez, más visible y definida. El objetivo de este movimiento es defender la mejora del ser humano por medio de la tecnología. Y algunos de sus teóricos más radicales lo estiran hasta el posthumanismo, un estado en el que volcaríamos nuestras experiencias mentales (contenidos sinápticos, recuerdos, emociones…) en un organismo cibernético o una nube virtual, de manera que podríamos alojarnos en un mundo digital, desprendernos de nuestro cuerpo y, por extensión, del sentido renacentista del humanismo. Y se defiende «el bienestar de toda entidad con capacidad sensitiva, ya sean inteligencias humanas, artificiales, especies animales… e incluso especies extraterrestres si las hay» (Meyer, 2021).

Además, puede afirmarse que el transhumanismo ha acompañado de manera cada vez más abierta las discusiones de las diferentes comunidades a lo largo del tiempo, pero no ha sido comprendido en su totalidad por la mayor parte de la población (Gómez, 2021). Lo que se intenta hacer en la actualidad es visibilizar el concepto a través de las discusiones de carácter académico, los planes de humanización de las instituciones sociosanitarias, así como la concreción de ciertos de sus planteamientos, favorecida por los avances biotecnológicos y el capitalismo neoliberal.

3. LAS PROPUESTAS TRANSHUMANISTAS EN LA ACTUALIDAD

El proyecto transhumanista plantea la mejora de la especie humana con los avances científicos y tecnológicos. Propone una evolución de la humanidad hacia una situación en la que las capacidades físicas, cognitivas y emocionales se desarrollen de tal modo que se consiga un mejoramiento y superación de la especie. Se aspira a desterrar cualquier deficiencia para así superar nuestros límites naturales (Miró López & De la Calle Maldonado, 2021).

Los principales exponentes del transhumanismo (Julián Huxley, Max More, Tom Morrow, Natasha Vita-More, Nick Bostrom, etc.) persiguen, a partir de un evolucionismo materialista, varios propósitos:

> retardar o revertir el proceso de envejecimiento, fomentar la reproducción artificial sin restricciones, desarrollar técnicas para asistir a la memoria, la concentración y la energía mental, así como terapias de alargamiento de la vida, procedimientos criogénicos y muchas otras tecnologías posibles de modificación y de perfeccionamiento humano (Gamboa Bernal, 2019).

De modo general, se destaca que el proyecto transhumanista tiene como propósito principal el mejoramiento de la humanidad en todos sus aspectos por medio de los avances biotecnológicos. Y uno de los elementos más importantes es el paso del paradigma médico tradicional de tipo terapéutico a un paradigma de perfeccionamiento del ser humano.

Esta supuesta de mejora del ser humano abarca desde las capacidades físicas, morales e intelectuales hasta las emociones, la longevidad y la prolongación de la juventud. Y los procedimientos pueden ir desde la modificación de la dieta hasta las estructuras moleculares u orgánicas, incluso modificaciones permanentes de bases genéticas, empleo de diversas sustancias químicas, desarrollo de prótesis motoras o sensoriales, externas o internas, en forma de *hardware* o de *software*, potenciación del crecimiento de la corteza cerebral, etc. Se pretende llegar, por ejemplo, al "mejoramiento" de las capacidades sensoriales, de modo que podamos ver en la oscuridad y también en la franja del infrarrojo o del ultravioleta, así como oír fuera de las frecuencias habituales (Marcos, 2018).

Desde entonces, algunas preguntas que surgen al considerar estas pretensiones transhumanistas pueden resumirse en las siguientes: ¿Por qué este empeño en transformar o modificar la estructura orgánica y existencial del ser humano? ¿Por qué es tan importante buscar el mejoramiento del ser humano? Para contestar inmediatamente a estas preguntas, es preciso referirse a los fenómenos de deseo y de vulnerabilidad que caracterizan profundamente la existencia humana.

De hecho, en todos los seres humanos existe un anhelo profundo de ser feliz. Y para conseguirlo se pretende erradicar todo lo que suponga un obstáculo: el dolor, la enfermedad o la muerte. En *El Manifiesto Transhumanista*, puede leerse que una de las principales ambiciones del transhumanismo es prolongar la vida lo máximo posible, planteándose

como una posibilidad poder acabar con la condición mortal del ser humano. La muerte es identificada como una de las principales fuentes de sufrimiento de la vida, así como la enfermedad y el envejecimiento, que dejan al hombre en situación de especial vulnerabilidad (García Díaz, 2021).

Ante el sufrimiento, la enfermedad y, en última instancia, la muerte, parece imposible alcanzar la felicidad. Es entonces, ante esta paradoja, cuando intentamos buscar soluciones con las que superar el mal y alcanzar de facto un estado de completo bienestar. El transhumanismo propone así la mejora y el progreso de la especie precisamente para intentar colmar ese anhelo de plenitud.

Para el filósofo y escritor José Domingo, parece entonces el transhumanismo tener razón al proclamar que el ser humano es una entidad manifiestamente mejorable, no sólo desde el punto de vista físico, sino también desde el psicológico, el cognitivo, el moral, el emocional..., y que la tecnología puede proporcionar muchas de las mejoras que necesita.

Es decir, pareciera estar fuera de toda duda el hecho de que el ser humano como especie, y cada ser humano como miembro de ella, necesita ser mejorado. Y eso, porque todos, sin excepción, queremos recobrar la salud cuando estamos enfermos, querremos ser más fuertes, más atractivos, más inteligentes, más sanos indefinidamente y, si fuera posible, inmortales, salvo decisión propia o accidente (Vilaplana Guerrero, 2019).

Se puede resumir los principales planteamientos del transhumanismo con las palabras de la bioéticista Elena Postigo, destacando el deseo de mejoramiento genético mediante edición génica CRISPR/ Cas9[293], la eugenesia embrionaria, el alargamiento de telómeros, el mejoramiento psíquico y cognitivo mediante nanotecnología aplicada al cerebro, etc.

Hay que subrayar también la idea del mejoramiento moral del ser humano mediante fármacos que controlen el bienestar emocional y la

[293] Se trata de una herramienta biológica que permite modificar el genoma con una alta precisión; es capaz de manipular el genoma mediante unas tijeras que realizan una corta y pega de las secuencias del ADN.

agresividad, el mejoramiento afectivo mediante oxitocina y feromonas, la posibilidad de trasvase del contenido sináptico cerebral a un ordenador para poder tener una existencia post biológica, la hibridación entre la Inteligencia Artificial (IA) y la dimensión orgánica del ser humano. Además, se habla de criogenización *postmortem o premortem* y una posterior reanimación de pacientes en suspensión criogénica (Postigo Solana, 2021).

Finalmente, en palabras de David García, se busca potenciar las facultades que el ser humano ya posee, planteándose aumentar de diversos modos las capacidades físicas o cognitivas como la fuerza, la flexibilidad, la destreza, la memoria, la atención, etc. Se trata, en otros términos, de aumentar la percepción que tenemos de la realidad que nos rodea, los sentimientos o emociones experimentadas o nuestro conocimiento gracias al aumento de las capacidades cognitivas (García Díaz, 2021). Sin embargo, la pregunta esencial en esta perspectiva es la de saber cómo se llevan a cabo todos esos planteamientos.

4. APLICABILIDAD DE LAS PROPUESTAS TRANSHUMANISTAS

Hace unas décadas, hablar de transhumanismo parecía del orden de utopía y de ciencia ficción; sin embargo, en la actualidad se puede ya observar algunas de sus realizaciones concretas. En el campo de la salud, por ejemplo, Marcos Domínguez identifica ciertas acciones médicas como derivadas de las propuestas transhumanistas. Dentro de esas acciones, se destacan las técnicas de diagnósticos más rápidos y precisos, los tratamientos personalizados para múltiples enfermedades, la prevención de otras tantas e incluso la mejora de las capacidades humanas (Dominguez González, 2021).

Asimismo, los procedimientos de la nanotecnología que permiten ya operar directamente en células dañadas, sin provocar efectos secundarios de otros tratamientos pueden considerarse como mayores avances en el campo de la biomedicina. Se destaca también la mejora en habilidades y competencias, así como en el aspecto físico, utilizando prótesis, robótica, inteligencia artificial, etc., bien para reparar áreas dañadas,

bien para potenciar capacidades (Miró López & De la Calle Maldonado, 2021).

Lo que posibilita la puesta en práctica de las propuestas transhumanistas es, sin lugar a dudas, la Revolución tecnológica o cuarta revolución, cuyos componentes principales son internet, medios de comunicación, poder económico (capitalismo), grandes empresas de comunicación, investigación científica, ingeniería biomédica de punta, etc. Se intenta así combinar diversas tecnologías tales como la nanotecnología, la infotecnología, la cognotecnología y se habla de singularidad tecnológica o convergencia NBIC (Nanotecnología, Biomedicina o Biotecnología, Informática y Cognición). Por ejemplo,

> con las técnicas de manipulación genética se abren posibilidades infinitas, ante las que el transhumanismo insiste en que se conseguirán individuos más sanos y perfectos. Y con la infotecnología, se propone colocar un chip en nuestro organismo para disponer de información sin esfuerzo o para comunicar en la lengua que se precise sin pasar por el tedioso proceso del aprendizaje de un idioma (Miró López & De la Calle Maldonado, 2021).

Además, los defensores radicales del transhumanismo buscan romper las fronteras entre humano-animal, organismo-máquina, natural-artificial, cuerpo-mente, físico-no físico, lo que constituye, según la farmacéutica y bioéticista Crespo Sagrario, una transgresión poderosa encarnada en el Cíborg como protagonista político. Para esta autora, lo que se busca en el transhumanismo es una medicina de mejora o perfectiva, apoyándose en las «tecnologías convergentes», cuyas consecuencias ya se están observando en el campo de la salud. Esas consecuencias se pueden resumir del siguiente modo (Crespo Garrido, 2021):

a. Desaparición progresiva de la historia clínica tradicional que cede el paso a la historia clínica electrónica, convirtiéndose en una gigantesca red social.
b. Desaparición de la clínica con la existencia de empresas que ofrecen servicios médicos a través de aplicaciones informáticas para dispositivos móviles.
c. Desaparición de la atención primaria, pues, si los sistemas de salud no tienen la tecnología adecuada, la atención primaria se verá como medicina del pasado y, por tanto, a extinguir.

d. Desaparición de los sistemas públicos de salud, porque la individualización de las terapias perfectivas a precios desorbitantes hace inviables los sistemas públicos, lo cual formará parte del capitalismo y de la desigualdad.
e. Sentimentalismo psicofarmacológico mediante el cual todo se puede resolver con un fármaco, una operación de cirugía estética o la neurocosmética. Se hablan así de drogas que intrínsecamente hagan feliz a la persona, es decir el goce hipocondríaco en la sociedad medicalizada.

Otra aplicación que ya está vigente es la que procede del uso de las tecnologías de la Inteligencia Artificial (IA). Según el jurista José María Torras, con la IA estamos cerca de poder saber cómo controlar las emociones e identificar los pensamientos o acceder a nuestra memoria mediante el proceso de decodificación de la actividad cerebral. Y con las investigaciones en Neurociencia, se están indagando lo que se esconde tras enfermedades como el Alzheimer, el Parkinson, la epilepsia o la esquizofrenia para procurar la curación de las mismas, o prevenirlas y evitarlas (Torras Coll, 2021).

Por otra parte, los transhumanistas radicales buscan la continuación y la aceleración de la evolución de la vida inteligente más allá de su forma humana actual y sus limitaciones por medio de la ciencia y la tecnología. Para entender este proceso, primero hay que conocer los conceptos que lo integran. A continuación, se resume lo que se esconde detrás de esos conceptos y los testimonios de los que se les han aplicado (Mundo, 2021):

> El primer concepto es el "wetware", un término que concibe al ser humano desde la informática como un ente compuesto por un hardware (cuerpo) y un software (mente humana). A partir de ahí se puede explicar que, si un hacker informático es quien irrumpe en un software y lo altera para usarlo de una forma distinta a la original, entonces un biohacker es quien modifica a las funciones de su cuerpo integrando componentes electrónicos.
>
> Quienes llevan estos procesos a la práctica se conocen como transhumanistas activos o body aumenters. Al implantarse chips, antenas o dispositivos robóticos, ellos buscan 'hackear' sus sistemas biológicos para mejorar algunas funciones y convertirse gradualmente en un cyborg, con el objetivo de trascender la experiencia humana.

Dentro de éstos, hay un grupo que va más allá, los llamados grinders, quienes ya se perciben a sí mismos como un híbrido entre humano y máquina. Es decir, personas que ya se identifican como cyborgs, como es el caso de la británica Lepht Anonym, que se ha implantado más de 50 dispositivos cibernéticos en el cuerpo para convertirse en un cyborg: una criatura compuesta de elementos orgánicos y dispositivos cibernéticos (parte humana, parte máquina).

En efecto, Lepht compró en 2007 por internet un chip digital, un lector e instrumentos médicos que, una amiga estudiante de medicina le ayudó a insertarse. Desde entonces, ella se ha implantado más de 50 dispositivos cibernéticos en todo el cuerpo.

La famosa grinder ha dejado claro que está consiente de los riesgos, pero también está convencida de que lo hace por un bien mayor para la humanidad. Mientras algunos la llaman 'irresponsable', otros la consideran una valiente pionera que está abriendo camino al usar su propio cuerpo para experimentar y contribuir a lo que ellos consideran una "evolución".

Entre sus muchas modificaciones, están unos imanes que insertó en sus dedos, los cuales se activan con pequeñas bobinas de cable conectadas a sensores externos y le permiten "sentir" la distancia entre sus manos y los objetos. También se implantó un chip que funciona como tarjeta de crédito, con el que puede pagar sus compras con solo acercarse a un lector de tarjetas.

En mayo de 2019, Lepht subió el nivel y se insertó en el brazo derecho un dispositivo experimental conocido como "caja pirata". Se trata de un chip con almacenamiento USB y antena wifi, que permite al usuario conectarse desde su teléfono o PC para cargar y descargar archivos, entre otras funciones.

A pesar de todas las precauciones y cuidados, este experimento falló y tuvo que retirarse la "caja pirata" quirúrgicamente solo ocho meses después. El episodio dejó algunas secuelas: un leve daño en los nervios de la mano derecha que le resta fuerza de agarre y le dificulta escribir, además de una gran cicatriz.

En esta perspectiva, se señala también el multimillonario Elon Musk, quien, a través de su startup Neuralink, fundada en 2016, está diseñando implantes cerebrales para crear una interfaz máquina-cerebro. Estos se utilizarían, por ejemplo, para ayudar a los pacientes tetrapléjicos a interactuar con sus dispositivos de movilidad y/o comunicación solo con su mente "de una manera natural".

Con estos ejemplos, no se puede dejar de preguntarse por las implicaciones sociales y éticas de las propuestas transhumanistas.

5. IMPLICACIONES ÉTICAS Y BIOÉTICAS DE LAS PROPUESTAS TRANSHUMANISTAS

Los teóricos del transhumanismo buscan prolongar la vida con salud y vigor el máximo tiempo posible; y se plantean como objetivo el perfeccionamiento biológico del ser humano y una integración hombre-máquina en un soporte virtual. La criogenización aparece también como una vía de esperanza (García Díaz, 2021). Desde ahí, aparecen varios interrogantes (Miró López & De la Calle Maldonado, 2021):

Las posibilidades técnicas de que se materialicen, el coste económico y la posibilidad de que sean extensibles a todos los individuos, cómo definir mejoramiento humano, cuándo se puede afirmar que una persona es normal y cuándo no, cómo establecer unos límites éticos, qué pasaría con aquellas personas que no fueran mejoradas, quién establecería esos límites y normas para una mejora biotecnológica, etc.

Otras preguntas subyacentes al transhumanismo, según el periodista José Cano, son las siguientes (Cano, 2021):

> "¿Hasta dónde podrá cambiarse la humanidad a sí misma? Si lo hace, ¿se puede seguir llamando humanidad? El transhumanismo así lo asegura. Y añade, además, un pequeño detalle: la humanidad transformada puede ser una humanidad *mejor*; más sana, más inteligente, más limpia, más respetuosa (consigo misma y con su entorno). Pero ¿dónde quedan las implicaciones éticas?"

En esta perspectiva, habrá motivos más que suficientes para preocuparse del "peligro" que supondría una modificación de la naturaleza humana, pues este proceder podría convertir "a las personas en meros objetos o instrumentos menoscabando, por tanto, su dignidad". Y así una élite podría vivir

> "por encima del resto de la humanidad mientras que la población restante es tratada como pieza prescindible de un engranaje más grande" (Cano, 2021).

Según el filósofo y escritor José Domingo Vilaplana, lo que inquieta más en algunos de los presupuestos del transhumanismo es el hecho de ir en contra de la concepción tradicional del ser humano. A

continuación, se exponen algunos de esos presupuestos (Vilaplana Guerrero, 2019):

1. No hay ninguna propiedad específica de los seres humanos que haya que proteger o salvaguardar, lo que supone un materialismo radical;
2. Las posibles consecuencias negativas que puedan traer las aplicaciones tecnobiológicas son todas susceptibles de corrección a medida que el conocimiento progrese (fe ciega en la verdad del conocimiento científico, y por tanto en su carácter salvífico);
3. Dada la inevitabilidad del progreso científico, el mejoramiento moral será igualmente necesario e inevitable (mejoramiento integral del ser humano como deber moral).

Desde estas perspectivas, es como si no hubiera otra opción y que el ser humano estará llamado a trascenderse a sí mismo, considerando *ipso facto* que los planteamientos transhumanistas son necesariamente buenos. En este sentido, ciertos pensadores, como León Kass o Francis Fukuyama, consideran que el transhumanismo es un ataque frontal a la dignidad humana y que los sutiles modos en los que se intentan afirmar el dominio tecnológico sobre la naturaleza humana podrían terminar deshumanizándonos al minar varios significados tradicionales, tales como el significado del ciclo de la vida, el significado del sexo, el significado del comer, y el significado del trabajo, etc.

De este modo, estos pensadores llaman a volver al humanismo clásico o cívico para humanizar no solo el mundo de la salud, sino también todas las áreas humanas, teniendo presente una serie de presupuestos no negociables, a saber: 1) existe la verdad y se puede conocer, 2) la persona humana es libre y capaz de responsabilidad, 3) la libertad sigue al bien particular y al bien común, 4) la persona humana es digna y merece respeto, 5) el cuerpo humano es persona humana que hay que cuidar con respeto (Gamboa Bernal, 2019).

Quizá, lo que se pueda hacer frente a eventuales derivas transhumanistas es especificar algunos criterios que permitan un análisis y una valoración equilibrada de sus planteamientos. Y como criterio ético fundamental, se considera que toda aquella intervención que suponga un daño

a la vida, la integridad y la salud de las personas, así como discriminación o eugenesia, sería no ética desde el punto de vista bioético en cuanto que contradice un principio fundamental de la ética: "primero no hacer daño". En palabras de Gilberto Gamboa, se debe tener en cuenta las siguientes consideraciones:

> "La vida es un valor fundamental; la persona es un valor trascendente; se debe tener un pensamiento integral de la persona; es necesario reconocer una relación de prioridad y complementariedad entre persona, sociedad y medio ambiente; se debe tener una concepción del amor humano como entrega estable, exclusiva y perdurable. La clave está en la capacidad de reconocer y tomar conciencia de la magnitud de la dignidad, para luego actuar siempre en consecuencia (Gamboa Bernal, 2019).

La bioéticista Elena Postigo señala también, desde la perspectiva del personalismo ontológico, o humanismo centrado en la persona, como criterios éticos fundamentales, "el respeto por la vida humana y la salvaguarda de la integridad de la persona, el respeto de su libertad y la consiguiente responsabilidad y justicia respecto a las generaciones futuras (Postigo Solana, 2021).

Estos criterios se presentan a la vez como claves fundamentales para la humanización de la salud, pues permiten mitigar los potenciales impactos negativos del transhumanismo en la sociedad y sobre los individuos. Se trata así de dotar de cada cual de herramientas en que se puede fundamentar el juicio moral y ético antes de aplicarse cualesquiera que sean las propuestas transhumanistas.

6. ALGUNAS CLAVES PARA LA HUMANIZACIÓN DE LA SALUD

La humanidad actual dispone de un enorme potencial tecnológico, el cual se presenta con una gran ambivalencia, pues junto a las posibilidades positivas que conlleva, es también una amenaza real para la humanidad (Pérez Tapias, 2020). De ahí, la pregunta: ¿Las tecnologías sirven para proseguir nuestra humanización o para sumirnos en nuevas formas de deshumanización?

De hecho, modificar exclusivamente la experiencia subjetiva mediante la manipulación biológica del sujeto, como lo pretenden algunos de los planteamientos transhumanistas, supondría no solo una desorientación para el propio sujeto, sino también una suerte de alienación. Según David García, si los hechos que alejan a la persona de su plenitud dejaran de ser percibido afectivamente como algo negativo estaríamos ante un sujeto o un hombre deshumanizado, incapaz de padecer con el mal, indiferente, insensible a todo aquello que lo rodea.

Asimismo, la persona podría perder el sentido experiencial y espiritual de la vida y de las cosas, lo que la transformaría en ser sin existencia vivida. Además, el intento de divinizar la materia a través de la técnica y la pretensión del hombre de salvarse a sí mismo a través de la ciencia pueden acabar deshumanizando al hombre mismo (García Díaz, 2021).

Sin embargo, más allá de las consideraciones éticas, es preciso reconocer que lo que se ofrece al mundo no le es suficiente; y los transhumanistas manifiestan la insatisfacción del hombre con el estado actual de las cosas y el deseo profundo de encontrar la plenitud y la perfección. Es en este sentido que se puede comprender, de algún modo, ciertos planteamientos transhumanistas y tomarlos en consideración en el marco de la humanización de la salud.

En esta perspectiva, son admirables las propuestas transhumanistas que tomen en cuenta la vulnerabilidad de la condición humana e interpelen a la humanidad en sus responsabilidades acerca del cuidado y la superación de este estado vulnerable. En este sentido, aunque no podamos eliminar completamente el sufrimiento, la enfermedad ni la muerte, es de la responsabilidad de cada cual comprometerse para el bien de la humanidad. Aquí tenemos la base de todo proceso de humanización de la salud.

De hecho, según el filósofo y psiquiatra Gilberto Gamboa, fue con el desarrollo científico y biotecnológico a partir del siglo XX que apareció la importancia de los procesos de humanización de la salud. Así, las empresas que se dedican al cuidado de la salud buscan lograr una atención humanizada por parte de los profesionales de la salud.

Además, son crecientes las quejas de los "usuarios", que claman por una prestación de los servicios donde la pauta general no sea solo el cumplimiento, sino la dedicación, el respeto y el cuidado a cada enfermo, con independencia de cualquier eventualidad que desplace el centro de atención del ser humano doliente.

Según este autor, es a partir de ahí que la pregunta de cómo humanizar los servicios de salud ha recibido respuestas diversas, que se pueden resumir en tres categorías: a través del ejercicio del sentido común, de la sensibilización y de la toma de conciencia del papel que se desempeña.

Tal vez sea por el camino de la concienciación, de ayudar a tomar conciencia, como se puedan lograr mejores, más estables y permanentes resultados en los propósitos de humanizar la atención en salud. Y esto porque los conceptos pueden ser más permanentes, estables, razonados y racionales; pueden informar las conductas profesionales para hacerlas más acordes a las necesidades de los enfermos. En este sentido, Gilberto Gamboa define el proceso de humanización del siguiente modo:

> "Humanizar, en sentido general, es potenciar lo auténticamente humano tanto en la acción personal como en el ejercicio profesional, de tal manera que esa actuación esté dotada de unas intencionalidades y unas características que se proyectan a las demás personas con el afán de ayudarlas, cuidarlas, acompañarlas y, si es del caso, restablecerlas a un estado de salud posible... Pero, la apreciación de lo auténticamente humano depende del marco de referencia conceptual que se utilice. Si se tiene un concepto real y justo de lo que es la persona humana se la podrá tratar como tal. Cuando esa aproximación adolece de lagunas o es reductiva de lo propiamente humano, la actuación personal y profesional no se compadecerá con la condición de quien recibe tal acción y ella resultará tratada de manera deshumanizada, es decir, maltratada..." (Gamboa Bernal, 2019).

Según el filósofo José Antonio Pérez, la visión de lo humano que se elaboró durante siglos es la que, desde el mundo griego hasta la actualidad, lleva aparejada la consideración del ser humano como sujeto de dignidad. Pero resulta que el transhumanismo, en algunos de sus planteamientos más radicales, quiere poner en cuestión lo específicamente humano con el fin de crear una nueva especie humana. Es a partir de esta consideración más radical que la tarea de humanización ha de

afirmarse contra el poner precio a todo hasta quedar sin espacio para que los humanos puedan hacer valer su dignidad. Se trata, en esta perspectiva, de proponer un "humanismo otro" para sostener la defensa de la dignidad humana, desde el «cuidado de sí» (Pérez Tapias, 2020).

De esta manera, las claves de la humanización de la salud en relación con el transhumanismo deberían basarse, según el filósofo Antonio Diéguez, en criterios que valoran la dignidad humana y garantizan la inviolabilidad de la naturaleza humana. Esos criterios son los siguientes (Marcos, 2018):

a. La inviolabilidad de la naturaleza humana que se considera sustento de nuestra dignidad como personas o de nuestra existencia como seres morales;
b. Las posibles consecuencias negativas irreversibles que el desarrollo de estas técnicas podría tener: efectos secundarios sobre la salud o la calidad vital, aumento de las desigualdades sociales, disminución efectiva de la libertad de elección de los padres, etc.

Sin embargo, no se puede ignorar que los transhumanistas no creen en el concepto de naturaleza humana, o no aceptan su carga normativa. Pues, la estrategia que consiste en apelar a la naturaleza humana presupone indicaciones normativas que parecen en contradicción con el ideal transhumanista. Y cuando hablamos de salud o de bienestar, nos estamos refiriendo a nuestro estado personal. Según Alfredo Marcos, cualquier intervención técnica contraria al bienestar de la persona debería ser evitada. Y, en cambio, cualquier intervención terapéutica habría de ser considerada en principio como positiva (Marcos, 2018).

7. CONCLUSIÓN

El transhumanismo ha aparecido en las últimas décadas como una versión evolucionada del humanismo. Se trata de un movimiento cultural que pretende combinar el cientificismo evolucionista y la libertad individual para cambiar la naturaleza humana por medios biotecnológicos. En esta perspectiva, el transhumanismo parece en contradicción con humanismo tradicional, y, por tanto, contrario a los procesos de

humanización de la salud. De ahí, la importancia de dotar a la educación médica, y la de todos los profesionales de la salud, de unos conceptos básicos de humanización a través de las humanidades y la ética.

8. BIBLIOGRAFÍA

Arrubla Sánchez, R. (2020). Humanismo digital y sociedad post-disciplinaria. Humanismo, transhumanismo biológico y posthumanismo cibernético. Cuadernos de Pedagogía. Fundación Universitaria Área Andina, 1-48.

Cano, J. (30 de 08 de 2021). ethic. Obtenido de https://ethic.es/2021/08/pulse-el-boton-para-ser-un-mejor-humano/

Crespo Garrido, S. (2021). Posfeminismo y transhumanismo: una relación histórica. Cuadernos de Bioética, 32(105), 171-182.

Dominguez González, M. (21 de 06 de 2021). El español. Obtenido de https://www.elespanol.com/ciencia/salud/20210721/edicion-genetica-humanos-no-primera-regulacion-universal/597941553_0.html

Gamboa Bernal, G. A. (2019). Da Vinci, 500 años después: del humanismo a la humanización. Persona y Bioética, 23(2), 171-179.

Garcés Castellote, E., & Jiménez Rodríguez, M. L. (2016). Transhumanismo: cómo el mejoramiento humano cambiará el cuidado. Un análisis desde la teoría general del déficit de autocuidado. ENE, 10(3). Obtenido de http://ene-enfermeria.org/ojs/index.php/ENE/article/view/663/transhumanismo

García Díaz, D. (2021). Transhumanismo y deseo: una aproximación fenomenológica. Cuadernos de Bioética, 32(105), 159-169.

Gómez, M. (Junio de 2021). Comunidades Humanistas ante el Transhumanismo. Futuro hoy, 2(2), 38-40.

Mann, T. (1924). La montaña mágica.

Marcos, A. (2018). Bases filosóficas para una crítica al transhumanismo. ArtefaCToS, 7(2), 107-125.

Meyer, L. (30 de 11 de 2021). Ethic. Obtenido de https://ethic.es/2021/11/el-hombre-y-la-maquina-transhumanismo/

Miró López, S., & De la Calle Maldonado, C. (2021). Dos formas de entender la vulnerabilidad: transhumanismo de Bostrom y antropología centrada en la persona. Cuadernos de Bioética, 32(105), 149-158.

Monterde Ferrando, R. (2021). Génesis histórica del transhumanismo: evolución de una idea. Cuadernos de Bioética, 32(105), 141-148.

Mundo. (16 de 09 de 2021). BaneadosForosPerú. Obtenido de https://www.baneadosforosperu.com/temas/mundo-esta-biohacker-es-la-nebula-de-la-vida-real-tiene-mas-de-50-chips-en-el-cuerpo

Pérez Tapias, J. A. (2020). De la «muerte del hombre» al transhumanismo. la parrhesía foucaultiana ante la pretensión de homo deus. Pensamiento, 76(290), 657-677.

Postigo Solana, E. (2021). Transhumanismo, mejoramiento humano y desafíos bioéticos de las tecnologías emergentes para el siglo XXI. Cuadernos de Bioética, 32(105), 133-139.

Torras Coll, J. (5 de 12 de 2021). Confilegal. Obtenido de https://confilegal.com/20211205-luces-y-sombras-de-la-neurociencia-los-neuroderechos/

Vilaplana Guerrero, J. (2019). Discusión crítica acerca de los principios que inspiran la supuesta necesidad y legitimidad del mejoramiento humano. Naturaleza y Libertad(12), 259-273.

¿HASTA DÓNDE LLEGA NUESTRA OBLIGACIÓN MORAL PARA CON AQUELLOS QUE VIVEN SUMIDOS EN LA POBREZA EXTREMA? LOS DIFERENTES CRITERIOS MORALES DE PETER SINGER EN *SALVAR UNA VIDA*

IGNASI LLOBERA
Investigador independiente

1. INTRODUCCIÓN

Peter Singer (1946) es un filósofo australiano contemporáneo utilitarista especializado en ética aplicada. Es conocido por sus textos sobre ética animal: su libro más célebre es *Liberación animal*, publicado en 1975. En 2013, Singer fue considerado el tercer pensador más influyente del mundo en el ranking *Global Thought Leaders*.

También ha dedicado parte de su obra a pensar nuestras obligaciones morales con respecto a la pobreza global. Hace ya 50 años de la publicación de su artículo "Famine, Affluence and Morality" (1972), que se ha convertido en un clásico sobre esta cuestión y que contiene la semilla argumental de su libro monográfico sobre el tema: *The Life You Can Save* (2009).

El presente artículo se centra exclusivamente en este libro de Singer, que se publicó en traducción castellana el 2012 de la mano de Ricardo García Pérez, bajo el título completo *Salvar una vida. Cómo terminar con la pobreza*. En 2019 se publicó la edición del 10º aniversario de la obra, con algunos cambios menores, con referencias a los Objetivos del Desarrollo Sostenible de la ONU y con datos actualizados[294].

[294] Singer ofrece de forma gratuita la edición del 10º aniversario de The Life You Can Save en PDF y en audiolibro: www.thelifeyoucansave.org/the-book

2. LA POBREZA HOY

Según afirma Peter Singer en *Salvar una vida*: "El Banco Mundial define la pobreza extrema como aquella situación en la que no se tienen ingresos suficientes para satisfacer las necesidades humanas más básicas, como una alimentación adecuada, agua, cobijo, ropa, higiene, atención sanitaria y educación" (2012, p. 24)[295]. Según los datos actualizados de la edición de 2019 de esta obra, en todo el mundo hay 736 millones de personas sumidas en la pobreza extrema, es decir que viven con menos de 1,90 dólares al día (2019, p. 9). Singer afirma que "[e]ste tipo de pobreza mata." (2012, p. 26 & 2019, p. 10)

Según UNICEF, cada año mueren 5,4 millones de niños en gran parte por causas prevenibles relacionadas con la pobreza (Singer, 2019, p. 10). Y esos niños no tienen que morir, afirma Singer: podrían salvarse por medios económicos.

Cabe recordar que el 25 de septiembre de 2015 la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas aprobó la "Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible" que recoge como Primer Objetivo: "Poner fin a la pobreza en todas sus formas y en todo el mundo" (p. 17). En ese mismo documento también se afirma que: "Reconocemos que la erradicación de la pobreza en todas sus formas y dimensiones, incluida la pobreza extrema, es el mayor desafío a que se enfrenta el mundo y constituye un requisito indispensable para el desarrollo sostenible." (p. 1)

La pobreza extrema en el mundo ha disminuido en los últimos años, según se aprecia comparando los datos que el mismo Singer presenta en ambas ediciones de su libro (2009 y 2019 respectivamente). Por ejemplo, el número de niños que mueren al año por causas relacionadas con la pobreza disminuye casi a la mitad en diez años: de 10 millones a 5,4 millones (2009, p. 4 & 2019, p. 10). Pero la cifra de personas que vive por debajo del umbral de la pobreza extrema continúa

[295] A lo largo del artículo se usan las tres ediciones de Salvar una vida: la original inglesa de 2009, la traducción castellana de 2012 y la edición del 10º aniversario de 2019 (también en inglés). Por ese motivo, se indicará siempre a qué edición de la obra se está haciendo referencia. Las citas de las ediciones de 2009 y 2019 se presentan en traducción propia a la lengua castellana.

representando una catástrofe moral global que nos exhorta a reflexionar sobre qué podemos y qué debemos hacer para colaborar en acabar con la pobreza extrema, tal y como las Naciones Unidas proponen para el 2030.

Justamente este es el primer propósito que Singer persigue con su obra *Salvar una vida*: "instar al lector a que piense en sus obligaciones para con aquellos que viven sumidos en la pobreza extrema." (2012, p. 16)

Durante la revisión de este artículo, Oxfam International publicó un informe titulado "First Crisis, Then Catastrophe" (2022a), en el que afirma que durante el año 2022 se podrían revertir los progresos que han tenido lugar durante los últimos 25 años en relación con la lucha contra la pobreza extrema. En concreto, en la nota de prensa correspondiente a dicho informe, Oxfam International advierte que: "Más de 260 millones de personas adicionales podrían verse sumidas en la pobreza extrema en 2022 como consecuencia de la COVID-19, el aumento de las desigualdades a nivel global y el incremento desorbitado de los precios de los alimentos, todo ello exacerbado por la guerra en Ucrania" (2022b).

Ante estos datos catastróficos, cobra más sentido que nunca volver a plantearnos hasta dónde llega nuestra obligación moral para con aquellos que viven sumidos en la pobreza extrema.

Antes de analizar los criterios morales que Singer propone en su obra *Salvar una vida*, veamos el argumento básico que el autor presenta en el **capítulo 2** de esa misma obra.

3. EL ARGUMENTO BÁSICO

En el **capítulo 2** de *Salvar una vida*, Peter Singer presenta el argumento básico, que es el que se desarrolla y discute a lo largo de toda la obra. Dice así:

> "Primera premisa: El sufrimiento y la muerte por falta de alimento, cobijo y atención médica son malos.

> Segunda premisa: Si podemos impedir que suceda algo malo sin sacrificar nada tan importante como el mal que pretendemos evitar, es incorrecto no hacerlo.
>
> Tercera premisa: Aportar dinero a organismos de ayuda internacional puede impedir el sufrimiento y la muerte por falta de alimento, cobijo o atención médica, sin sacrificar nada tan importante como los males que vamos a evitar.
>
> Conclusión: Por consiguiente, si no aportamos dinero a organismos de ayuda internacional, estamos haciendo algo incorrecto." (2012, p. 33)

El análisis y la discusión de este argumento básico podría llevarnos muy lejos. Para poner solamente un ejemplo de alguna de sus limitaciones, el argumento básico no contempla la posibilidad de que exista otro curso de acción diferente al de hacer donaciones a ONGs que también tenga como consecuencia impedir el sufrimiento y la muerte causados por la pobreza extrema. En tal caso, la conclusión no se seguiría de las tres premisas: una persona podría no hacer donaciones a ONGs y, a pesar de eso, no estar haciendo nada incorrecto puesto que dedicaría su tiempo, su dinero, su conocimiento, etc., a conseguir el mismo objetivo, quien sabe si de forma incluso más eficiente.

Efectivamente, esta es una de las cuestiones que se echan en falta en esta obra de Singer: ¿Qué otras acciones podríamos realizar para conseguir efectos similares o de importancia ética equiparable? Singer parece reconocer esto en el mismo libro cuando considera la propuesta «5.10.5.10» de Fair Share International:

> "- donar para ayudar a los más desfavorecidos el 5% de la renta anual bruta que se percibe;
>
> - reducir un 10% cada año, hasta que ya no se pueda reducir más, el consumo individual perjudicial para el medio ambiente;
>
> - dedicar el 5% de nuestro tiempo a ayudar a las personas de nuestra comunidad;
>
> - emprender acciones políticas democráticas al menos diez veces al año; como, por ejemplo, ponerse en contacto con los representantes políticos." (2012, p. 172)

Singer elogia esta propuesta diciendo que es "una regla general según la cual debería vivir un ciudadano ético del siglo XXI, que no sólo comprende cuánto debería donar, sino también cuánto tiempo debería

dedicar a una buena causa y cuál debería ser el grado de sostenibilidad de su estilo de vida." (2012, p. 173)

Pero sin entrar en el análisis minucioso del argumento básico del libro de Singer, podemos decir que la primera premisa no queda justificada mediante argumentos, ni se pone en duda ni se discute en toda la obra, pero sí se ilustra de forma persuasiva en el **capítulo 1** ("Salvar la vida de un niño").

La tercera premisa queda justificada en el **capítulo 6** del libro ("Cuánto cuesta salvar una vida y cómo averiguar qué organizaciones lo hacen mejor"). A continuación, en el **capítulo 7** ("Mejorar la ayuda"), Singer consideran hasta 4 contraargumentos a esta tercera premisa y les da respuesta.

La segunda premisa es la más controvertida desde el punto de vista filosófico: introduce la idea de que tenemos la obligación moral de ayudar a los que viven sumidos en la pobreza extrema. Esa segunda premisa se ilustra con el ya clásico ejemplo de «Bob y el Bugatti», del filósofo contemporáneo americano Peter Unger. Con este ejemplo, Singer pretende persuadir al lector de que, efectivamente, Bob está haciendo algo malo cuando decide no accionar la manivela, es decir cuando decide no evitar la probable muerte del niño que está en la vía del tren cuando podría haberla evitado accionando la manivela y sacrificando así algo valioso (su Bugatti) pero no tan valioso como el mal que podría haber evitado (la posible muerte del niño).

Singer discute esta segunda premisa del argumento básico a través de contraargumentos en el **capítulo 3** ("Los argumentos más frecuentes para negarse a hacer donaciones") y contrastándola con la naturaleza humana en el **capítulo 4** ("¿Por qué no donamos más?"). A continuación, en el **capítulo 5** ("Crear una cultura de la donación"), se presentan propuestas de cómo superar dichas críticas y llevar a la práctica la conclusión del argumento básico teniendo en cuenta la naturaleza humana.

Finalmente, los capítulos 8 ("Los hijos propios y los ajenos"), 9 ("¿Pedir demasiado?") y 10 ("Un enfoque realista"), consisten en una reformulación o desviación de este argumento básico: Singer presenta y defiende otros criterios morales de hasta dónde llega nuestra obligación

moral para con aquellos que viven sumidos en la pobreza extrema, como se explicará a continuación.

4. LOS DOS CRITERIOS MORALES DE SINGER EN *SALVAR UNA VIDA*

En el mismo **capítulo 2**, Singer nos ofrece lo que aquí llamaremos –a falta de un nombre mejor– el Criterio 1:

> Criterio 1: nuestra obligación moral para con aquellos que viven sumidos en la pobreza extrema llega hasta el punto en el que tengamos que "arriesgar algo casi tan importante como el mal que pretendemos evitar", es decir hasta el punto en el que arriesguemos algo casi tan importante como "el sufrimiento y la muerte por falta de alimento, cobijo y atención médica" (2012, p. 33).

Este Criterio 1 es el que se sigue directamente del argumento básico que acabamos de ver, concretamente de la formulación de su segunda premisa, aunque sorprendentemente Singer no lo explicita en la conclusión de ese mismo argumento.

El Criterio 1 concuerda con el principio utilitarista clásico según el cual la acción buena es la que tiene como consecuencia el mayor bien para el mayor número. También concuerda con la idea fundamental del movimiento que está emergiendo alrededor del mundo y que tiene a Singer como uno de sus filósofos de referencia: el Altruismo Eficaz. En su libro *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism Is Changing Ideas About Living Ethically* (2015), Peter Singer afirma que "[e]l altruismo eficaz se basa en una idea muy simple: debemos hacer el mayor bien posible." (p. vii, traducción propia)

Tal y como dice John Gray en su recensión del libro *The Most Good You Can Do* de Peter Singer, y siguiendo una de las críticas que Bernard Williams dirige al utilitarismo, este tipo de propuestas filosóficas nos imponen la obligación moral de realizar el mayor bien posible y, con ello, nos alienan de nuestros proyectos y de nuestros apegos personales, que son lo que dan sentido a nuestras vidas. Dice también que nos

obligan a ver nuestras vidas "no como fines en sí mismos, sino como medios para el mayor bien" (p. 8 de 10, traducción propia).

Haciendo referencia al Criterio 1, en *Salvar una vida* el propio Singer reconoce que "si nos lo tomáramos en serio, nuestra vida cambiaría de manera espectacular" (2012, p. 35). Incluso llega a preguntarse si "una argumentación moral que comporte consecuencias tan radicalmente exigentes puede ser sensata" (2012, p. 36).

A lo largo de *Salvar una vida*, Singer ha reconocido los factores psicológicos por los cuales no donamos más (**capítulo 4**) y ha propuesto estrategias para crear una cultura de la donación que motive a las personas a hacer donaciones (**capítulo 5**). También ha planteado el dilema entre el cuidado de los propios hijos y el principio moral según el cual todas las vidas tienen el mismo valor (**capítulo 8**), llegando a la conclusión de que se trata de un conflicto "auténtico e irresoluble" (2012, p. 150) y de que en cualquier caso "eso no significa que se pueda justificar a los padres que anteponen rodear de lujo a sus hijos a satisfacer las necesidades básicas de los demás" (2012, p. 151 & vid. Llobera, 2021).

Reconociendo el problema de la altísima exigencia del Criterio 1, en el último capítulo de *Salvar una vida* Singer propone un segundo criterio:

> Criterio 2: nuestra obligación moral para con aquellos que viven sumidos en la pobreza extrema llega hasta el punto en el que se done "aproximadamente el 5% de la renta anual de los que viven cómodamente desde el punto de vista económico, y bastante más para quienes son muy ricos." (2012, p. 164)

El Criterio 2 es mucho menos exigente que el Criterio 1, pero da lugar a otras dificultades. En primer lugar: ¿La formulación del Criterio 1 y del Criterio 2 en el mismo libro constituye una incoherencia argumentativa por parte de Singer? ¿Cómo se explica que puedan convivir ambos criterios morales en la misma obra? En segundo lugar: ¿Por qué tendríamos la obligación moral de donar el 5% de la renta en vez de otra cifra? (Para una mayor concreción del porcentaje de nuestros ingresos familiares que deberíamos donar según nuestra renta, de acuerdo con el Criterio 2, vid. Singer, 2012, p. 176).

5. CÓMO SE JUSTIFICA EL CAMBIO DE CRITERIO MORAL EN *SALVAR UNA VIDA*

> En las primeras páginas del **capítulo 10** de *Salvar una vida*, Singer afirma que "[l]o que el individuo debe hacer y lo que el mejor principio moral nos impele a hacer no necesariamente coinciden." (2012, p. 165)

Siguiendo esta afirmación, entendemos que Singer nos propone que "lo que el individuo debe hacer", es decir mi obligación moral individual, es actuar según el Criterio 1: donar a ONGs de alta eficiencia contrastada para ayudar a los que viven sumidos en la pobreza extrema hasta el punto en el que pongamos en riesgo algo casi tan importante como el mal que pretendemos evitar. Y que "lo que el mejor principio moral nos impele a hacer", es decir la norma moral que tenemos que defender para todos, es el Criterio 2: que los que viven cómodamente desde el punto de vista económico donen el 5% de su renta.

De entre las diferentes razones que da Singer para justificar esta distinción conceptual, destaca la relación entre la ética y la naturaleza humana.

Por un lado, a pesar de haber reconocido el propio autor que el Criterio 1 es "una norma tan radicalmente contraria a la naturaleza humana que no hay prácticamente nadie que la cumpla" (2012, p. 161), Singer insiste en que la obligación moral de cada individuo es actuar según el Criterio 1. Efectivamente, Singer defiende que a la hora de tomar una decisión individual sobre cómo actuar, "no puedo apelar a la naturaleza humana para excusarme de no hacer lo que, en otra circunstancia, consideraría que debo hacer" (2012, p. 165).

Por otro lado, Singer también reconoce que "para que los principios morales se acepten de manera generalizada y se obre en consecuencia, […] deben estar en sintonía con la evolución de la naturaleza humana, pese a todas las extravagantes reliquias de nuestro pasado tribal" (2012, p. 165). Por ello propone que el Criterio 2 es el principio moral que puede ser aceptado de forma generalizada.

La relación entre la ética y la naturaleza humana es un tema complejo que merecería un análisis exhaustivo que Singer no ofrece en esta obra.

En cualquier caso, podemos ver que esta propuesta de Singer tiene algunas dificultades.

Por un lado, constatando que la obra *Salvar una vida* va dirigida al gran público, ¿no sería mejor proponer directamente el Criterio 2, es decir la norma moral que tenemos que defender para todos? ¿Por qué menciona el Criterio 1 en su libro, si éste no puede ser una norma moral que se acepte de forma generalizada y si este Criterio 1 puede traer consecuencias negativas?

Como el mismo Singer reconoce, no hay prácticamente nadie que cumpla el Criterio 1 (ni él mismo, reconoce; vid. 2012, p. 163), aunque sí motiva a algunas personas a esforzarse para estar a la altura de este criterio moral. A pesar de eso, el propio Singer dice que la gran mayoría de personas, al ver la altísima exigencia del Criterio 1, pueden abandonar por completo el propósito de actuar para intentar cumplir con su obligación moral de ayudar a los que viven sumidos en la pobreza extrema (2012, p. 164).

Por otro lado, en la última página de su libro *Salvar una vida*, Singer se dirige al lector convencido por el razonamiento de la obra pero que no encuentra la motivación suficiente para actuar de acuerdo con el Criterio 1 ni con el Criterio 2. A estos lectores, Singer les recomienda que dejen de preocuparse por la exigencia de dichos criterios morales y que sigan un tercer criterio moral:

Criterio 3: "haga algo que sea significativamente más relevante que lo que ha hecho hasta este momento." (2012, p. 184)

Este Criterio 3 queda resumido (e incluso rebajado todavía más) en una frase del *postscript* de la edición de 2019: "actúa ahora para terminar con la pobreza" (p. 213, traducción propia). Además, Singer invita a estos lectores a fijarse en cómo se sienten después de haber actuado para ayudar a los que viven sumidos en la pobreza extrema: "Tal vez le resulte más reconfortante de lo que imaginaba" (2012, p. 184), afirma Singer.

Con todo eso, es lícito que nos preguntemos no solamente cómo quedan justificados el Criterio 1 y el Criterio 2 en *Salvar una vida*, sino también cómo queda justificado el Criterio 3.

6. PROPUESTA: EL UTILITARISMO DE SEGUNDO ORDEN

A continuación, proponemos una interpretación posible de la obra *Salvar una vida* basándonos en algunas de las ideas que Singer expone en esa misma obra.

En el **capítulo 10**, Singer justifica el Criterio 2 por las buenas consecuencias que traería dicha norma moral en el caso de aceptarse de forma generalizada: ayudaría a "restablecer la relevancia ética de la donación como un componente esencial de la vida buena" y se conseguiría "dinero más que suficiente para poner fin a la pobreza extrema" (2012, p. 164).

Usaremos esta misma forma de argumentar para dar sentido a la totalidad de la obra *Salvar una vida*, aplicando lo que aquí llamaremos 'utilitarismo de segundo orden'.

Utilitarismo de segundo orden: Según el principio de utilidad, el mejor acto es el que tiene como consecuencia el mayor bien para el mayor número. Defender una propuesta filosófica es un acto. Por lo tanto, según el principio de utilidad la mejor propuesta filosófica es la que tiene como consecuencia el mayor bien para el mayor número.

Este utilitarismo de segundo orden, es decir la aplicación del principio de utilidad a la propuesta filosófica misma y no a los actos que nos recomienda realizar la propuesta filosófica, es lo que tendría que defender un filósofo utilitarista plenamente consecuente con el principio de utilidad, por muy paradójico que pueda parecer.

Analicemos el escenario contrario. Si un autor utilitarista defiende una propuesta filosófica que no tiene como consecuencia el mayor bien para el mayor número, entonces este autor utilitarista está siendo incoherente

con su propia teoría, está incurriendo en una contradicción. La paradoja es que, siguiendo este razonamiento, un autor utilitarista tendría que defender la propuesta filosófica que tuviera como consecuencia el mayor bien para el mayor número incluso si eso significa que su propuesta filosófica no consiste en recomendarnos que actuemos según el principio de utilidad (o que valoremos moralmente nuestros actos según ese principio).

Siguiendo esta interpretación, lo que Singer defiende en su obra *Salvar una vida* sería la mejor propuesta filosófica en el sentido de ser la propuesta filosófica que tendrá como consecuencia el mayor bien para el mayor número.

Esta interpretación nos permite proponer que la razón principal por la que Singer propone tres criterios morales diferentes en *Salvar una vida* es que está siguiendo la estrategia argumentativa que tendrá como consecuencia las máximas donaciones a ONGs de alta eficiencia contrastada y, con eso, la máxima ayuda posible para las personas que viven sumidas en la pobreza extrema. Veamos cómo se explicaría esto.

En el libro, Singer primero presenta el Criterio 1, el más exigente, que algunas personas quizás tratarán de aplicar donando tanto como puedan, pero que muchas otras personas no llevarán a la práctica, como el propio filósofo reconoce.

A continuación, nos ofrece el Criterio 2, mucho menos exigente, que muchos lectores podrán plantearse seguir, especialmente después de considerar el Criterio 1 y de rechazarlo por ser demasiado exigente.

Finalmente nos plantea el Criterio 3 con el que anima a los lectores que hayan rechazado tanto el Criterio 1 como el Criterio 2, es decir a los que hasta la última página no han decidido actuar para ayudar a las personas que viven en pobreza extrema, a éstos los anima a actuar para acabar con la pobreza: les dice que su obligación moral es hacer algo más de lo que ya hacen, o incluso que su obligación moral es realizar algún acto para ayudar en alguna medida a las personas que viven sumidas en la pobreza extrema.

Es decir, que en el libro Singer nos recomienda que donemos a ONGs de alta eficiencia contrastada: (1) tanto como podamos; o si no estamos dispuestos a eso que (2) donemos un 5% de nuestra renta; o que en cualquier caso (3) realicemos alguna acción para ayudar a salvar la vida de alguno de los 5,4 millones de niños pequeños que mueren cada año, en gran parte por causas prevenibles relacionadas con la pobreza, según UNICEF.

7. CONCLUSIÓN

Según nuestra interpretación, Singer deja de defender que actuemos según el principio de utilidad (o según el Criterio 1) justamente porque la propuesta filosófica que defiende a lo largo de *Salvar una vida* es la que en ella misma sí cumple el principio de utilidad: porque es la estrategia argumentativa que conseguirá la mayor cantidad de donaciones a ONGs de alta eficiencia contrastada y, con ello, conseguirá la máxima ayuda para las personas que viven sumidas en la pobreza extrema.

Esta interpretación de la obra de Singer tiene dos puntos fuertes. En primer lugar, nos permite afirmar que la supuesta incoherencia entre los tres criterios morales que defiende Singer a lo largo de su obra es una incoherencia solamente aparente. Como acabamos de ver, que el autor defienda los tres criterios morales en la misma obra puede explicarse por ser ésta la estrategia argumentativa que traiga las mejores consecuencias posibles. Y eso es lo que debe defender un utilitarista plenamente coherente.

Efectivamente, según nuestra interpretación, lejos de escribir una obra con incoherencias internas o incoherente con su ética utilitarista, Singer es un autor utilitarista plenamente coherente con su utilitarismo. Esto le lleva defender una propuesta filosófica que tiene como consecuencia el mayor bien para el mayor número y que consiste en recomendarnos un curso de acción diferente al de actuar siguiendo el principio de utilidad, por muy paradójico que esto pueda parecer.

En segundo lugar, esta interpretación del libro de Singer nos permite responder al contraargumento de demasiada exigencia: si el Criterio 1 es demasiado exigente, esta crítica no parece aplicarse a los Criterios 2

y 3. Estos criterios morales no nos piden que donemos a ONGs de alta eficiencia contrastada hasta el punto de alienarnos de nuestros proyectos ni de nuestros apegos, ni nos piden que nos usemos a nosotros mismos como meros medios. En vez de eso, nos piden que decidamos nosotros mismos hasta qué punto nos podemos comprometer con actuar para ayudar a terminar con la pobreza: dando el 5% de nuestra renta (Criterio 2) o por lo menos haciendo algo más de lo que ya hacemos (Criterio 3).

Parece, pues, que esta interpretación que aquí ensayamos de la obra *Salvar una vida* podría dar respuesta a algunas de las dificultades que aparecen a la hora de considerar los tres criterios morales que defiende Singer en relación con hasta dónde llega nuestra obligación moral para los que viven sumidos en la pobreza extrema.

Pero esta interpretación también da lugar a nuevas cuestiones que merecen ser exploradas. En primer lugar, podríamos cuestionar si de hecho la estrategia argumentativa que Singer sigue en *Salvar una vida* es la que maximiza la ayuda a las personas que viven sumidas en la pobreza extrema.

Podríamos considerar la alternativa de presentar la donación a ONGs de alta eficacia contrastada no como un acto moralmente obligatorio, como hace Singer, sino como un acto supererogatorio, eso es como un acto moralmente bueno, admirable, incluso heroico, pero no obligatorio.

Se podría apelar a una experiencia común según la cual presentar la ayuda a las personas que viven sumidas en la pobreza extrema como un acto heroico y opcional es una mejor forma de motivar a las personas para que hagan donaciones a ONGs de alta eficiencia contrastada. Pero más allá de esta supuesta experiencia común, sería filosóficamente más robusto ampliar las consideraciones filosóficas que Singer hace en el capítulo cuarto de ese libro sobre la naturaleza humana e investigar qué nos dicen los estudios empíricos sobre cómo los seres humanos respondemos a las cuestiones morales que se nos presentan como actos obligatorios o como actos supererogatorios.

En segundo lugar, nuestra interpretación de la obra de Singer nos impele a cuestionar si la mejor propuesta filosófica puede ser entendida

como la que conlleve las mejores consecuencias para el mayor número. Eso podría dar lugar a propuestas filosóficas construidas con falacias, engaños y falsedades. Aunque podría responderse arguyendo que, de ser descubiertas dichas falacias, engaños y falsedades, la propuesta filosófica dejaría de ser eficaz. También puede discutirse la legitimidad de definir la mejor propuesta filosófica según sus consecuencias. ¿Puede una propuesta filosófica valorarse únicamente por sus consecuencias prácticas? ¿Deben tenerse en cuenta las consecuencias prácticas de una propuesta filosófica a la hora de valorarla? ¿En qué sentido sería 'mejor' una propuesta filosófica que tuviera como consecuencia el mayor bien para el mayor número? Estas cuestiones merecerían ser desarrolladas detalladamente en otro momento.

En cualquier caso, la interpretación que aquí se presenta de *Salvar una vida* no es la única interpretación posible de la obra y seguro que merecerá la pena contrastarla con otras interpretaciones. Al fin y al cabo, para llegar a esta propuesta hemos tenido que rellenar algunos vacíos filosóficos de la misma obra. El mejor escenario hubiera sido que el propio Peter Singer hubiera clarificado estos puntos en el mismo libro.

Será necesario, pues, continuar investigando los escritos de Singer con un doble objetivo. En primer lugar, para comprobar si el mismo autor pudo haber dado claves interpretativas de *Salvar una vida* en otra de sus obras. Por ejemplo, sería relevante que el propio autor desarrollara la cuestión sobre la relación entre ética y naturaleza humana, puesto que es un tema complejo que resulta clave para interpretar su propuesta filosófica, tal y como se ha apuntado más arriba. También sería de interés que el propio Singer explorara lo que aquí hemos denominado 'utilitarismo de segundo orden' y, más concretamente, si las propuestas filosóficas tienen que cumplir ellas mismas con el principio de utilidad, especialmente cuando eso tiene implicaciones aparentemente paradójicas como que dichas propuestas filosóficas, justamente para cumplir ellas mismas con el principio de utilidad, deban dejar de proponer que actuemos siguiendo el principio de utilidad (o que valoremos moralmente nuestros actos según ese principio).

En segundo lugar, será necesario continuar investigando los escritos de Singer para encontrar la mejor forma de entender su pensamiento en

relación con la cuestión de hasta dónde llega nuestra obligación moral para con aquellos que viven sumidos en la pobreza extrema. De esta forma, podremos continuar reflexionando sobre cómo podemos ser parte de la solución de esta catástrofe moral global que cada año causa la muerte a más de 5 millones de niños en todo el planeta: la pobreza extrema.

8. AGRADECIMIENTOS

Mi agradecimiento a todas las personas con las que he discutido la obra de Peter Singer, especialmente a mis estudiantes. Con todos ellos estoy, seguro, en deuda.

9. REFERENCIAS

Gray, J. (2015). How & How Not to Be Good. The New York Review of Books. https://www.nybooks.com/articles/2015/05/21/how-and-how-not-to-be-good/

Llobera, I. (2021). Els fills propis o els fills dels altres? Valors, 198, 36. https://valors.org/els-fills-propis-o-els-fills-dels-altres

Oxfam International (2022a). First Crisis, Then Catastrophe. https://www.oxfam.org/en/research/first-crisis-then-catastrophe

Oxfam International (2022b). Panorama desolador: más de 260 millones de personas adicionales caerán este año en la pobreza extrema. https://www.oxfam.org/es/notas-prensa/panorama-desolador-mas-de-260-millones-de-personas-adicionales-caeran-este-ano-en-la

ONU (2015). Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible. https://unctad.org/system/files/official-document/ares70d1_es.pdf

Singer, P. (1972). Famine, Affluence, and Morality. Philosophy and Public Affairs, 3(1), 229-243.

Singer, P. (2009). The Life You Can Save. Random House.

Singer, P. (2012). Salvar una vida. Tr. Ricardo García Pérez. Katz Editores.

Singer, P. (2015). The Most Good You Can Do. How Effective Altruism Is Changing Ideas About Living Ethically. Yale University Press.

Singer, P. (2019). The Life You Can Save (10th anniversary edition). The Life You Can Save.

PERCEPCION DEL MEJORAMIENTO HUMANO EN LA PRÁCTICA MÉDICA. REVISIÓN DE ESTUDIOS EMPÍRICOS EN PUBMED

M.ª CARMEN BALLESTER ZAPATA
Universidad Católica de Murcia

1. INTRODUCCIÓN

El ser humano siempre ha buscado mejorarse y lograr ser más de lo que es (Gracia, 2004). Para ello ha utilizado estrategias, como la intervención en el entorno, el desarrollo de la cultura, la educación o el deporte. Dicha mejora ha sido fruto del esfuerzo y cambios en la conducta del propio ser humano y su límite ha estado netamente marcado por la biología.

Actualmente, la evolución de la ciencia y la tecnología han permitido la evolución de las estrategias tradicionales hacia un nuevo modelo, el "mejoramiento humano" (HM). Con nuevas herramientas se consigue saltar la barrera biológica difuminando la frontera entre lo posible y lo imposible. "Nos guste o no, la ciencia nos ha llevado a un lugar donde el proyecto radical de la reingeniería de nosotros se mueve fuera del reino de la ciencia ficción y en el terreno de los hechos científicos" (Khush, 2005).

En el año 2008, la Unión Europea promovió dos encuentros de expertos para tratar como afrontar el enfoque del MH. El resultado fue la publicación del informe Human Enhancement Study en 2009. Se observó que el MH *no sólo se ha convertido en un tema de moda en ciertos círculos, sino que la literatura sobre el mismo ha alcanzado una masa crítica* (Coenen, Schuijff, Smits, Rader, y Wolbring, 2009). La "masa crítica" de publicaciones es objeto de este trabajo.

Se identificó también la combinación de un enfoque en la mejora tecnológica de las personas y las ideas un tanto tecnocráticas sobre la forma de dirigir las sociedades y las culturas. Entre ellas, destacan el transhumanismo y el posthumanismo. Éste último tiene una perspectiva más futurista que asume la desaparición de la especie humana tal como hoy la conocemos, para dar lugar a otra diferente (Postigo, 2021). Ambas corrientes promueven y difunden la necesidad de hacer un mundo mejor a través de la ciencia y tecnologías radicales para acabar con la desigualdad social y la falta de recursos. La diferencia que presentan con el MH es que mientras que transhumanismo y posthumanismo son corrientes de pensamiento, que buscan transformarse en movimientos globales para conseguir poder y modificar la forma de pensar de la sociedad, el MH ya está consiguiendo logros reales a través del esfuerzo científico y biomédico, siendo una realidad en la práctica médica del presente. La influencia del progreso y los cambios que ha experimentado la medicina, fundamentalmente a partir de la segunda mitad del siglo XX, han sido esenciales.

Cabe destacar la profunda transformación de la relación clínica, pasando de un modelo paternalista a otro basado en la autonomía del paciente, en el que éste tiene la prioridad en la toma de decisiones acerca de su vida y su salud. Por otra parte, el desarrollo de las tecnologías biomédicas ha generado nuevas variables en la toma de decisiones médicas, tanto por la necesidad de humanizar una medicina excesivamente tecnológica, como por la de valorar la aceptación de peticiones novedosas que no están relacionadas con estándares de salud, sino de mejora posibilitada por la tecnología biomédica. Este cúmulo de novedades ha generado un nuevo carácter en los fines clásicos de la medicina y la aparición de otros fines y nuevos usos que no se contemplaban en la etapa anterior. El MH es uno de ellos (Hasting Center, 2004). Entre las prestaciones médicas actuales se incluyen algunas que se apartan de la terapia y han cambiado la idea de la práctica médica, el concepto de salud y enfermedad y el marco social en el que se definen los criterios de atención. Ejemplos de tratamientos desarrollados para tratar enfermedades que son utilizados con otros objetivos serían la cirugía estética, el retraso del envejecimiento, la medicina deportiva, la medicina

reproductiva o los sueños más o menos delirantes de inmortalidad (González Quirós y Puerta, 2009).

> Se desarrollaron herramientas que permitieron la detección y mitigación de la enfermedad, o la restauración de la función para los discapacitados. Pero ahora estas herramientas se han refinado, lo que permite radicalmente nuevos usos. En lugar de una simple restauración de la función perdida, podemos mejorar la función normal e introducir nuevas capacidades que los seres humanos nunca han tenido antes (Khush, 2005).

En los pacientes, se generan nuevas expectativas que se apartan de la tradicional búsqueda de la *restitutio ad integrum* (en cuanto recuperación total tras una situación de enfermedad), para orientarse hacia una mejora sobre la salud, *transformatio ad optimum* (Wiesing, 2009). Dependiendo de la causa u objetivos de la mejora, la medicina se acompaña de nuevos calificativos. Una de ellas es la "medicina del deseo", aquella en la que los deseos del individuo pasan a considerarse necesidades, por lo que las condiciones del propio cuerpo deben ser ajustadas al estilo de vida que se anhela. Este término fue descrito por primera vez por el psicólogo clínico alemán, Matthias Kettner (González Quirós y Puerta, 2009). Otra expresión empleada es "medicina del perfeccionamiento", entendida como aquella que aporta sentirse "*mejor que bien*" o que mejorara el rendimiento de las capacidades (Elliot, 2004).

El MH es un término amplio que incluye "todas aquellas intervenciones tecnológicas en el ser humano que potencian o modifican alguna de sus capacidades (cognitivas, emocionales, físicas, salud, longevidad, etc.) o incorporan otras de las que antes carecía" (Bellver, 2012). Ello se traduce en el ámbito médico y la relación clínica, en cualquier intervención genética, farmacéutica o biomédica que no tiene un objetivo terapéutico, sino de mejora de la apariencia, las capacidades, el rendimiento o el bienestar humano; en la que después de realizar el estudio médico al paciente y constatar que no se cumplen los criterios de prescripción acordes con el concepto de terapia, el paciente sigue solicitando el tratamiento con objetivos de mejora.

El médico pasa a ser el responsable de la decisión para el acceso a dicha mejora y un agente imprescindible para la realización de ésta. Hay que tener en cuenta que el concepto de "mejora" es comparativo; algo es

mejor con respecto a otro algo. Además, si bien en un primer momento, establecer las diferencias entre terapia y mejora pudiera parecer sencillo, no lo es. Primero, porque no existe entre ellas una frontera claramente delimitada; y, en segundo lugar, por su amplio componente histórico. Si se acepta que la intervención para las cataratas fruto de la edad es lícita, por qué no aceptar que lo sea también alterar el reloj biológico. Si aceptamos alimentos antioxidantes por qué no intervenir en los telómeros (Bellver, 2012).

Determinar qué es una mejora, se puede ver reducido a un juicio de valor. Por lo tanto, diferentes sectores de la sociedad tendrán diferentes perspectivas (Eckhardt, 2013). Si un estudiante sufre ansiedad provocada por su rendimiento ante los exámenes, ¿se trata simplemente de un estado ansioso debilitante o sufre realmente un trastorno de ansiedad? Si para ese momento se le receta un betabloqueante, ¿sería justificable seguir recetándolo en los próximos exámenes? No cabe esperar una respuesta única de los médicos ante dicha situación.

2. OBJETIVOS

Conocer a través de la publicación de entrevistas realizadas a médicos, cuál es su percepción con respecto al MH en la práctica clínica. Si consideran que es un hecho cotidiano, la disposición a prescribir, qué situaciones la promueven y cuáles son las mayores preocupaciones.

3. METODOLOGÍA

Se realiza una búsqueda en PubMed. Se escoge por ser el motor de búsqueda de la base de datos bibliográfica MedLine de la biblioteca Nacional de Medicina de los Estados Unidos cuyo ámbito temático es la biomedicina y la salud. En la misma, además de las revistas científicas de MEDLINE se incluyen también otras de similar calidad. La búsqueda se realiza en febrero de 2020 con la palabra clave “HUMAN ENHANCEMENT”.

Los criterios de inclusión son que el idioma del artículo sea español o inglés y que refleje el resultado empírico de una encuesta realizada a

médicos. Como criterios de exclusión, que el artículo sea una revisión sistemática de dichas encuestas. Se incluirán también los artículos relacionados que cumplan con los criterios.

4. RESULTADOS

4.1. RESULTADOS DE LA BÚSQUEDA

En la búsqueda realizada con la palabra clave, aparecen 216 resultados. Se eliminan los que están en idiomas distintos a los especificados y aquellos que no están directamente relacionados con el MH.

Entre los restantes, solamente uno cumple con todos los requisitos exigidos en los criterios de inclusión. Publicado en el año 2001, tiene un título clarificador: "Doctor, Would You Prescribe a Pill to Help Me...? "A National Survey of Physicians on Using Medicine for Human Enhancement (Hotze et al., 2011).

Si bien es el único resultado tiene una gran relevancia. La biblioteca de la Universidad Georgetown realizó un análisis para localizar los 240 artículos más citados en bioética entre los años 2009 y 2014. En ese momento, había una producción acumulada de más de 16.000 artículos en los últimos seis años, aproximadamente 7 artículos al día. La bioética estaba experimentando un desarrollo notable en las últimas décadas. La selección se llevó a cabo atendiendo a los índices de impacto de las revistas y a las citaciones de los artículos en 50 revistas de bioética. El artículo en cuestión está en el puesto número 11 de los 40 artículos del año 2011.

El objetivo del artículo era realizar una primera exploración acerca del punto de vista y la experiencia de los médicos en asuntos relacionados con el MH. Se seleccionaron al azar 1500 médicos de la American Medical Association de todas las especialidades. No se ofreció ninguna definición de mejoramiento.

Entre los datos demográficos figuraban las cuestiones de cuántas veces en el último mes o semana el médico ha tenido una petición, o si ocurría prácticamente a diario; así como cuántas habían prescrito en dichos períodos de tiempo. El 61,7% de los encuestados manifestaron recibir

peticiones de MH al menos una vez al mes, el 33,9%, al menos una vez a la semana y 12,3% al menos una vez al día. Con respecto a la prescripción, el 36,7% prescribían al menos una vez al mes, 13,9% a menos una vez a la semana y 3,7% al menos una vez al día.

Las preocupaciones más votadas fueron la pérdida del valor del esfuerzo y la disciplina y el hecho de que las ventajas económicas pudieran traducirse en ventajas biológicas. El mayor consenso se dio sobre la necesidad de mantener la equidad. En el ítem que incluía el uso de medicina de MH para evitar el sufrimiento, la aceptación fue alta. Se entendía como uno de los objetivos de la medicina. En tanto que no se concedía apoyo a la idea de que el sufrimiento tuviera algún valor en sí mismo.

Se plantearon 14 intervenciones para que se valoraran como mejoramientos o no y si se consideraba que debían ser financiadas por el sistema de salud. En cuanto a la aceptación social y la tendencia a prescribir potenciales mejoramientos, los encuestados consideraron el objetivo más razonable el mejoramiento de la memoria, seguido de lejos por evitar la miopía y estabilizar las manos de un cirujano. Las más rechazadas fueron hacer que los soldados tuvieran más agresividad y mejorar a los atletas. Pero los resultados distan de ser uniformes, hay una gran variación en las puntuaciones de la disposición a prescribir.

Los autores destacan que se daba una cierta ambivalencia en algunas de las respuestas e incoherencias frente a los razonamientos de equidad. Si un determinado medicamento es legal debe tener un acceso equitativo para todos; sin embargo, se descarta que sean financiados por el sistema de salud, lo que es una contradicción. Esta ambigüedad también se muestra cuando se acepta prescribir el medicamento, pero se añade "con reservas". Probablemente, consideran que lo harían porque a cualquiera de las intervenciones se le puede encontrar una razón médica, como prescribir un medicamento para suprimir el apetito a una persona con exceso de peso. Este tipo de interpretaciones sería posible porque no se dio una definición de MH y se incluyeron todas las especialidades médicas. Los médicos alejados de terapias comunes al MH podrían haber respondido negativamente por no ser las actuaciones propias de su

campo, con lo que se habría sobreestimado el resultado de médicos que se niegan a prescribir el medicamento.

4.2. ARTÍCULOS RELACIONADOS

En el año 2008 se llevó a cabo una encuesta en Estocolmo. Los autores afirmaban que, pese a que el mejoramiento es una realidad en el ejercicio de la medicina y que se da habitualmente una dudosa diferencia entre terapia y mejora, hay pocos estudios acerca de la valoración del MH. Se centraron en las actitudes entre los profesionales y la población hacia la mejora de la concentración, el estado de ánimo y la memoria en personas sanas mediante fármacos. Se presentan casos con tres tipos de paciente. El primero sufre una enfermedad, el segundo es un individuo sano pero que desea mejorar sus capacidades por motivo de una situación social o familiar, el tercer caso es también un individuo sano que desea mejorar sus capacidades, pero para obtener un beneficio propio, mejor bienestar y prosperar en su carrera. El público en general tendía a ser más proclive que los médicos de familia a aceptar el uso de sustancias que mejoraran aspectos cognitivos. Las razones altruistas eran más aceptadas que las egoístas. Esta tolerancia no estaba exenta de preocupación por el hecho de que era inhumano que se necesitara un tratamiento para gestionar el propio trabajo satisfactoriamente. Con respecto a la financiación, los médicos tendían a ser menos negativos cuando se trataba de pacientes que solicitaban la mejora por motivos sociales. Y en los dos grupos había más reticencias cuando se trataba de mejorar el estado emocional que la concentración o la memoria. Los autores aportan como una explicación el hecho de que el mejoramiento emocional está relacionado con el bienestar y la felicidad, por lo que puede interpretarse que lo correcto es que estas metas sean el resultado de elecciones personales y el propio comportamiento, y no de sustancias externas (Bergström y Lyone, 2008).

También en 2008, tras las Olimpiadas de verano se realizó una encuesta en Slovenia (Auersperger et al., 2012), el 8,7 % médicos de cabecera respondieron que habían tenido solicitudes de prescripción de agentes dopantes en los 12 meses anteriores (principalmente estimulantes, agentes anabólicos, hormonas o corticosteroides).

En 2010, se realizó una encuesta a facultativos de Canadá y EEUU (Banjo, Nadler, y Reiner, 2010). La investigación, se justificaba porque los médicos no habían participado en el debate de MH aun cuando eran los que proporcionaban el acceso al mismo. Ello no significaba que el tema de los desafíos que la mejora cognitiva llevaba a la clínica hubiera sido irreflexivo, sino que la cuestión se había limitado en gran medida a los líderes de opinión en la medicina académica; y que la responsabilidad de las decisiones importantes se ha dejado en manos de la industria farmacéutica y las autoridades reguladoras. En la encuesta se presentaba un medicamento para mejorar las capacidades cognitivas y pacientes de tres tipos: un estudiante de posgrado de 25 años agobiado por el estrés de la escuela de posgrado; un empleado de 45 años de edad, con la esperanza para mejorar la productividad; y un paciente de 65 años preocupado por dudar de su capacidad para realizar las actividades cotidianas. A mayor edad, mayor tendencia a la prescripción del medicamento. Probablemente, porque el deterioro cognitivo propio de la edad puede asemejarse más a una restauración que a un mejoramiento, lo que no ocurre con los jóvenes. También porque en el rango de 65 años, se estudiaba cognitivamente al paciente (algo que no ocurría con los jóvenes) y el temor de un uso diferente, disminuían ante la consideración de mejorar la calidad de vida. En las respuestas libres, la mayoría de los médicos expresó su preocupación sobre la seguridad del medicamento, a pesar de que se había indicado claramente que el fármaco era seguro. De hecho, la preocupación por el equilibrio entre la seguridad y el beneficio hacía que los médicos se decantaran por la prescripción de medicamentos ya existentes.

En 2012, en Suiza, se realizó una encuesta a psiquiatras y médicos de atención primaria (Ott et al., 2012), centrada en el mejoramiento cognitivo (MC). Se aportó su definición y se utilizaron casos o escenarios muy comunes en la literatura. Las razones del estudio incluyen, falta de estudios que confirmen la seguridad el uso de MC en personas sanas, el debate acerca de la autonomía y el desarrollo de pleno potencial de las personas contrastado con la justicia y la solidaridad y falta de datos sobre las opiniones de los médicos en Suiza. El término “doping cerebral” era conocido por el 50% de los encuestados. Sin embargo, dos terceras

partes respondieron “no” cuando se les preguntó si sabían lo que era el “neuromejoramiento”. No obstante, al reflexionar sobre los escenarios propuestos indicaban situaciones que habían vivido en la práctica profesional. Frente a los casos propuestos (joven estresado por el final de sus estudios, madre soltera de dos niños agotada por estar cuidando a su madre, mujer tímida con problemas para relacionarse y científico en situación de *jet lag*), resultó curioso que, aunque los médicos se decantaban por no recetar si no hay un motivo para la prescripción, exceptuando el caso del científico, habrían prescrito medicamentos como antidepresivos o metilfenidato. Pero, tanto el estudiante como la mujer que cuidaba a su madre no pueden ser consideradas situaciones en las que hay una patología. Dos causas que se eligieron mayoritariamente para plantearse una prescripción fueron la sensación subjetiva de sufrimiento y las consecuencias negativas de que la situación evolucionara a peor sin dicha prescripción. También se consideró importante que ésta tuviera un límite en el tiempo. Los autores destacan que, si bien en Suiza, es habitual tener en cuenta el sufrimiento subjetivo, poner el énfasis en el bienestar subjetivo puede potenciar al desarrollo de la medicina del deseo. Por otro lado, si el sufrimiento físico cuenta como un criterio a tener en cuenta, ya no sería mejoramiento sino terapia. Hubo bastante acuerdo en que cada médico debía evaluar su propia práctica, que habría que considerar el MC como una realidad y, por lo tanto, controlarlo y vigilar los riesgos. También fue muy señalada la opción de que podía dañar la imagen de los médicos.

El volumen de Metilfenidato que se dispensó desde 2003 a 2012 en Alemania, no se correspondía con el nivel de prescripciones. Además, la revista *Nature* publicó los resultados de una encuesta vía internet que fue respondida por 1400 personas de 60 países. El 20% de los encuestados declaró haber utilizado alguna vez un psicofármaco para potenciar su concentración o memoria, ya sea diaria (53), semanal (56), mensual (56) o anualmente (62). De ellos, un 44% optaba por el modafinilo, 62% metilfenidato y el 15% algún betabloqueante) (Maher, 2008). Así, Franke et al. (2014) decidieron llevar una encuesta con datos sobre el conocimiento, la actitud, familiaridad, frecuencia de peticiones y nivel de confort, que los médicos de atención primaria sienten ante la

situación descrita. Repitieron los parámetros de la que realizaron Banjo et al. (2010) y se encontraron variaciones acerca del conocimiento del tema y el número de peticiones de pacientes, lo que puede deberse a los dos años transcurridos y a que se dio la definición de MC. La temporalidad asociada al número de peticiones era: 40.8% en el último año, 19 % en el último mes y 7% en la última semana. Frente a la ausencia de orientaciones en Atención Primaria, los médicos tienen que decidir por su cuenta qué hacer ante una petición de MC. Conocedores del fenómeno, recurren a la guía para especialistas del Departamento de Neurología de la Universidad de Virginia (Larriviere et al., 2009).

En 2013, se llevó a cabo una encuesta en Holanda (Asscher, Ineke, y Maartje, 2012) para conocer los límites morales que los médicos consideraban en la práctica de la "medicina del deseo". Se definió ésta como el uso de medios médicos (tecnología, drogas, y otros) en un entorno médico para cumplir con el deseo explícitamente indicado, prima facie, no médico de un paciente, incluyendo tecnologías de mejora, la cesárea como elección, la medicina complementaria y el diagnóstico a petición entre otros. Por lo tanto, la necesidad no es un criterio para tener en cuenta para realizar valoraciones, sino que éstas dependen de la decisión del médico de aceptar o rechazar la petición del paciente. Se escogió a médicos de medicina general y cirujanos plásticos para conseguir un carácter inclusivo y acceder a la visión de la medicina pública y la privada. Surgieron en las respuestas algunos argumentos esperados, pero no otros, como la dicotomía enfermedad-mejoramiento, la posible complicidad con normas sospechosas (racistas o sexistas) o los fines de la medicina. El hecho de mantener una buena relación con el paciente en el tiempo aparece como un nuevo argumento. El segundo argumento resultó ser la seguridad, puesto que si un paciente pide pruebas que van a tranquilizarlo es bueno para él. El problema aparece en los médicos cuando para tranquilizar al paciente tienen que utilizar diagnósticos poco útiles. Las expectativas del paciente tienen peso en la decisión, aunque si no son razonables, no se puede empatizar con el paciente en ese deseo.

En 2019, en Dinamarca, se llevó a cabo una encuesta realizada con muestreo de conveniencia. Participaron 9 médicos de atención primaria

y dos psiquiatras. Se percibe que la vida estudiantil puede resultar muy estresante, pero la disposición hacia la prescripción es muy diversa. Se considera preocupante el hecho de que el tratamiento genere dependencia (Petersen, Lyngsø-Dahl ØlLars, y Nørgaard, 2019).

En 2010, en Canadá se investigó para recopilar conflictos éticos del uso no terapéutico de la neuromodulación. Destacó la ausencia de estos cuando se tratara de reemplazar o mejorar las funciones neurológicas faltantes o deterioradas. Sin embargo, las posibilidades de mejoras neurocognitivas o nuevas posibilidades de percepción sensorial, supondrían una zona gris en la que surgirá el conflicto bioético. Por otra parte, estarcían excluidos claramente los malos usos de la técnica (Mendelsohn, Lipsman, y Bernstein, 2010).

En 2011, se llevó a cabo en Norteamérica una encuesta similar que incluía preguntas acerca del uso de la neurocirugía para conseguir una mejora de memoria a un paciente si lo solicita. El 48,6% de los encuestados dijo que no sería ético. Como en la encuesta anterior, la neurocirugía debería reservarse para el tratamiento de estados patológicos. De lo contrario, surgirían conflictos por la posibilidad de generar desequilibrios sociales, la interferencia con la autonomía del paciente y por modificar la naturaleza humana. Apuntando a la mejora moral, se les planteó un escenario hipotético con un posible uso para alterar un rasgo desadaptativo no patológico, como el egoísmo o la codicia, el 62,5% de los encuestados afirmó que esto no era ético. A la razón anterior, se sumó la autonomía. Si bien la posibilidad de adquirir habilidades o conocimientos generó diversidad de opiniones, un 54% consideró que el uso de DBS y tecnologías similares se usarían para ese propósito en el futuro (Lipsman, et al., 2011).

En 2021, en Pakistán, se realizó una encuesta que incluía varios profesionales sanitarios relacionados con la educación. Los médicos se negaban a permitir que los estudiantes tomaran sustancias de MC con fines distintos a los autorizados por un médico. Se repite la preocupación por la injusticia social que pudiera generar el uso de MC. Un 20% aceptaría utilizar un MC hipotético con receta médica aprobado por las autoridades reguladoras, que fuera eficaz y sin efectos adversos graves.

Los motivos eran centrar su atención, mejorar el estado de alerta y mejorar en el trabajo (Shakeel et al., 2021).

5. DISCUSIÓN

En la mayoría de las publicaciones de encuestas a médicos acerca del MH se justifica la investigación por el hecho de que las publicaciones relacionadas con el MH y los debates que origina provienen fundamentalmente de círculos académicos, filósofos y especialistas en bioética. También han participado otros como, periodistas, artistas, neuro-ingenieros, pero la percepción de los médicos está muy poco presente.

Conforme la publicación es más reciente, se observan dos tendencias. Aumenta a percepción del MH en la práctica clínica. Y en las encuestas se aporta una definición de MH o MC a los participantes por parte de los autores.

El MH con mayor presencia en las encuestas es el MC. Éste se aplica a ámbitos de trabajo y estudio. Ambos afectan directamente al bienestar de la persona, por lo que podría llegar a convertirse en un problema de salud pública. Es el más habitual, teniendo incluso un término coloquial, "dopaje cerebral". También es el primer tipo de mejoramiento que tiene una guía específica que ha sido nombrada en alguna de las encuestas. Médicos de atención primaria han manifestado que ha sido la orientación a la que recurrir en caso de petición de MC. Fue redactada en 2009 por el Comité de ética, Derecho y Humanidades del Departamento de Neurología de la Universidad de Virginia, teniendo en cuenta un hecho recurrente.

En la última década, personas sin una condición médica o de salud mental diagnosticada han buscado y utilizado cada vez más, con el fin de mejorar su memoria o habilidades cognitivas, medicamentos recetados desarrollados originalmente para mejorar la función ejecutiva o la memoria en personas con trastornos como el déficit de atención, trastorno de hiperactividad o enfermedad de Alzheimer. Esta práctica, ahora conocida como neuromejoramiento, está cobrando impulso (Larriviere et al., 2009).

Las orientaciones generales eran que, tanto ética como legalmente, la prescripción de medicamentos para la MC ni es obligatoria ni está prohibida, y por lo tanto es permisible. También está permitido el rechazo a prescribirla. Por otra parte, se considera que la esencia de la relación médico-paciente no cambia constitutivamente ante la petición de una mejora porque no depende nuclearmente de la existencia de una enfermedad, sino de la decisión mutua de establecerla. Las responsabilidades éticas y profesionales del neurólogo son las mismas que si hubiera un estado de enfermedad; y, por lo tanto, también el desarrollo de la relación.

El hecho de que haya una gran diferencia entre el número de encuestas dirigidas al público general y las realizadas a los médicos, puede ser un indicador de que las percepciones y necesidades de los usuarios supeditarán la forma en la que se concebirán los fines de la medicina y la relación médico-paciente/usuario. Las consecuencias del mejoramiento humano invaden todos los aspectos de la vida moderna, creando en los sistemas sociales demandas que pueden ocasionar su colapso, si no se replantean (Miah, 2012).

Cuando se plantea la prescripción de una sustancia de mejoramiento o se proponen comentarios libres, las dudas acerca de la seguridad y que el MH sea causa de desigualdad son las más destacadas.

Dicha desigualdad pudiera surgir desde el ámbito médico. Por ejemplo, las diferentes actitudes hacia la prescripción (Hotze et al., 2011) o el hecho de no ser consciente de que se está recetando un MH en una sociedad en la que las personas sean más propensas a solicitarlo que los médicos a recetarlo, puede conducir a que unos consigan la mejora, mientras que otros no. En una sociedad con economía de mercado, el paciente pasaría a ser un consumidor que determina el producto final (Jiménez Martín, 2012). Ante la negativa de un primer médico, se buscará otro y así sucesivamente hasta conseguirlo. Si bien esto no niega el papel relevante que tendrán los médicos, apunta a que será la sociedad la que determine qué procedimientos serán mejora y cuales terapia (Delany y Martin, 2011)

En esta situación aumentarán las diferencias raciales, étnicas, económicas y sociodemográficas, porque solamente los grupos más favorecidos podrán pagarlas de su bolsillo. Esta cuestión no es un asunto baladí como ha se ha puesto de manifiesto desde hace años y actualmente en la pandemia Covid (Maxmen, 2021). En principio, era un virus universal que trataba a todos por igual, pero no es cierto. Se ha demostrado que la pobreza y la discriminación conducen a la enfermedad. La brecha de mortalidad racial existía de forma previa al virus, pero en la pandemia ha sido 2,5 veces superior (Wrigley-Field, 2020). El MH puede sumarse a esa diada mortal generando más injusticia. Todo ello se suma a la preocupación por las cuestiones de financiación.

Hay propuestas para alcanzar el balance entre seguridad y justicia social. El Comité de Bioética de Italia propone que la comunidad médica evalúe la relación riesgo-beneficio de los modificadores neuronales para la MC en personas sanas. Si el resultado fuera consistentemente proporcionado, se podría justificar su uso informando adecuadamente a los pacientes. Así se evitaría que algunas personas tengan acceso legítimamente mediante prescripción, mientras que otras deberían conseguirlos de forma fraudulenta. (Ricci, 2020).

6. CONCLUSIONES

Según los resultados, el balance entre las publicaciones sobre la percepción de los usuarios, las argumentaciones éticas e ideológicas y la percepción de los médicos está descompensado. Éstos destacan cuestiones de seguridad y desigualdad social. Entre las encuestas existentes, destacan aquellas sobre el MC.

Sería recomendable la realización de estudios empíricos para recoger sus preocupaciones y aportaciones tras décadas de prescripción de MH. Evitar el sufrimiento es una de las causas que más convencen para la prescripción del MH.

Sin una deliberación acerca de la seguridad, financiación y justicia y formación específica de los profesionales, el MH puede causar un aumento de la brecha de desigualdad.

8. REFERENCIAS

Asscher, E., Ineke, B., y Maartje, S. (2012). Wish-fulfilling medicine in practice: a qualitative study of physician arguments. *Journal of Medical Ethics, 38*, 327e331. . doi:doi:10.1136/medethics-2011-100103

Auersperger, I., Topič, M., Maver, P,, P., Pušnik, V., Osredkar, J., y Lainšč, M. (2012). Doping awareness, views, and experience: a comparison between general practitioners and pharmacists. *Wiener klinische Wochenschrift, 124*(1-2), 32–38. doi: 10.1007/s00508-011-0077-x

Banjo, O., Nadler, R., y Reiner, P. (2010). Physician Attitudes towards Pharmacological Cognitive Enhancemetn: Safety Concerns Are Parmount. *PLOS ONE, 5*, Issue 12.

Bellver, V. (2012). El debate sobre el mejoramiento humano y la dignidad humna. *Teoría y derecho: revista de pensamiento jurídico, 11*, 82-93.

Bergström, L., y Lynöe, N. (2008). Enhancing concentration, mood an memory in healthy individuals: An empirical study of attitudes among general practitioners and the general population. *Scandinavian Public Helath,*

Coenen, C., Schuijff, M., Smits, M., Rader, M., y Wolbring, G. (2009). *Human Enhancement.* European Parliament, Science and Technology Options Assessment, Brussels.

Delany, J., y Martin, D. (Jan de 2011). The Role of Physician Opinion in Human Enhancement. *The American Journal of Bioethics, 11*(1), 19-20.

Eckhardt, A. (25 de 09 de 2013). *Do we want smarter, faster, better humans? Opportunities and risks of human enhancement.* Obtenido de Swiss-Re: http://cgd.swissre.com/risk_dialogue_magazine/Human_enhancement/Opportunities_and_risks_of_human_enhancement.html

Elliot, C. (2004). *Better Than Well: American Medicine Meets the American Dream.* New York: Norton.

Forline, C., y Racine, E. (Jan de 2011). Considering the causes and implications of ambivalence in using medicine for enhancement. *The American Journal of Bioethics, 11*(1), 15-17.

Franke, A. G., Papenburg, C., Schotten, E., Reiner, P. B., y Klauss, L. (2014). Attitudes towards prescribing cognitive enhancers among primary care physicians in Germany. *BioMedCentral, 15*(3), not page.

González Quirós, J., y Puerta, J. (2009). Tecnología, demanda social y ‘‘medicina del deseo’’. *Medicina clínica, 133*(17), 671–675.

Gracia, D. (2004). *Como arqueros al blanco.* Madrid: Triacastela.

Hasting Center. (2004). *Los Fines de la Medicina.* Hasting Center. Barcelona: Fundació Víctor Grífols i Lucas.

Hotze, T., Shah, K., Anderson, E., y Wynia, M. (2011). Response to Open Peer Commentaries on "'Doctor, Would You Prescribe a Pill to Help Me . . . ?' A National Survey of Physicians on Using Medicine for Human Enhancement". *The American Journal of Bioethics, 11*(1), W1–W3.

Hotze, T. D., Shah, K., Anderson, E. E., y Wynia, M. K. (2011). "Doctor, Would You Prescribe a Pill to Help Me..? "A National Survey of Physicians on Using Medicine for Human Enhancement. *The American Journal of Bioethics, 11*, 3-13.

Jiménez Martín, J. (2012). Salud Pública en Tiempos Postomodernos. *Monografía, 49*. Serie Monografías EASP (Escuela Andaluza de Salud Pública).

Juengst, E., y Moseley, D. (2015). *"Human Enhancement",*. Obtenido de The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2016 Edition).

Khush, G. (2005). *The Use of Emergent Technologies for Enhancing Human Performance: Are We Prepared to Address the Ethical and Policy Issues?* Recuperado el 12 de 12 de 2014, de Public Policy & Practice: http://www.ipspr.sc.edu/ejournal/ej511/George%20Khushf%20Revised%20Human%20Enhancements1.htm

Larriviere, D., Williams, M., Rizzo, M., y Bonnie, R. (2009). Responding to requests from adult patients for neuroenhancements Guidance of the Ethics, Law and Humanities Committee. *American Academy of Neurology, 73*, 1406–1412.

Lipsman, N., Mendelsohn, D., Taira, T., y Berstein, M. (2011). The contemporary practice of psychiatric surgery: results from a survey of North American functional neurosurgeons. *Stereotactic and functional neurosurgery, 89*(2), 103–110. Obtenido de https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/21336006/

Maher, B. (2008). Poll results: Look who's doping. *Nature, 452*(7188), 674-675.

Maxmen, A. (2021). Inequality's deadly toll. *Nature, 674*, 580 592.

Mendelsohn, D., Lipsman, N., y Bernstein, M. (2010). Neurosurgeons' perspectives on psychosurgery and neuroenhancement: a qualitative study at one center. *Journal of Neurosurgery, 113*(6), 1212-8. doi:10.3171/2010.5.JNS091896

Miah, A. (2012). Cuestiones éticas derivadas del mejoramiento humano. En Openmind, & BBVA (Ed.), *Valores y Ética en el siglo XXI* (págs. 177-209). BBVA.

Ott, R., Lenk, C., Miller, N., Bühler, R. N., y Biller-Andorno, N. (2012). *Neuroenhancement -perspectives of swiss psychiatrists and general practitioners.* http://www.smw.ch/content/smw-2012-13707/

Partridge, B., Lucke, J., Finnoff, J., y Wayne, H. (Jan de 2011). Begging important questions about cognitive enhancement, again. *The American Journal of Bioethics, 11*(1), 14-15.

Petersen, M., Lyngsø-Dahl ØlLars, L., y Nørgaard, L. (2019). Contextualizing study drug. An exploratory study of perceptions and practices among study counselors, general practitioners, psychiatrists and from student polls. *Research in Social and Administrative Pharmacy, 15* (10), 1204-1211. doi:doi: 10.1016/j.sapharm.2018.10.005.

Postigo, E. (2021). Transhumanismo, mejoramiento humano y desafíos bioéticos de las tecnologías emergentes para el siglo XXI. *Cuadernos de Bioética 32*(105), 133-139. https: doi: 10.30444/CB.92

Ricci, G. (17 de 02 de 2020). Pharmacological Human Enhancement: An Overview of the Looming Bioethical and Regulatory Challenges. *Frontiers in Psychiatry, 11*(53). Obtenido de https://doi.org/10.3389/fpsyt.2020.00053

Saito, Y., Kasashi, K., Yoshiyama, Y., Fukushima, N., Kawagishi, t., Yamada, T., y Iseki, K. (2013). Survey on the Attitudesof Pharmacy Studens in Japan towards Dopping and Suplemente Intake. *Biol. Pharm Bull, 36*(2), 305-310.

Shakeel, S., Iffat, W., Qamar, A., Butt, F., Ghuman, F., Ahsan Mallick, I., . . . Jamshed, S. (2021). Concept generation of cognitive enhancement: healthcare professionals' approach towards the impact and utilization of cognitive enhancers in academic context. *Helyon, 7*, e08118. doi:10.1016/j.heliyon.2021.e08118

The Hasting Center. (1996). The Goals of Medicine. *26*(6), S1-S27.

Wasson, K. (2011). Medical and genetic enhancements: ethical issues that will not go away. *The American Journal of Bioethics, 11*(1), 21-22.

Wrigley-Field, E. (2020). US racial inequality may be as deadly as COVID-19. *The Proceedings of the National Academy of Sciences (PNAS), 117*(36), 21854-21856. doi:org/10.1073/pnas.2014750117

CONSENTIMIENTO INFORMADO EN LA COMUNICACIÓN PARA LA SALUD, PARA PACIENTES QUE NO PUEDEN CONSENTIR

JOSÉ ANTONIO GARCÍA PEREÁÑEZ[296]

1. INTRODUCCIÓN

Este escrito presenta una reflexión sobre el consentimiento informado en sus aspectos éticos y legales. Pretende vincularlo como estrategia primordial de la comunicación para la salud, como búsqueda permanente por el bienestar y la calidad de vida de los pacientes, muy en especial de aquellos que no pueden consentir un tratamiento o una intervención clínica.

En primer lugar, se logra una breve alusión a la competencia médica de comunicación para la salud, como contexto en el que descansa la conceptualización teórica del consentimiento informado y su ascendente, el consentimiento sustituto.

Paso seguido, se pretende ubicar el consentimiento informado en el espacio del área de la salud con sus implicaciones éticas y legales. Se acude a una breve historiografía, para luego proponer una amplia reflexión con la hipótesis que se pretende desarrollar en relación con el consentimiento informado con pacientes que no pueden consentir. Esto ofrece distintas líneas de crítica sobre el llamado "Consentimiento

[296] Doctor y Postdoctor en Bioética, Universidad El Bosque, Bogotá, Colombia. Magíster en Derecho, Magíster en Comunicaciones, Magíster en Filosofía, Magíster en Estudios Bíblicos, con estudios de Maestría en Educación. Especialista en Psicología de la Universidad de Antioquia. Magíster en Bioética, Filósofo, Teólogo y Licenciado en Letras de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín. Con estudios de Derecho, de la Universidad Santo Tomás, Medellín. jgarciap@coruniamericana.edu.co

Sustituto", que finalmente se discute como inconveniente, ante una violación a los derechos de los pacientes.

1.1. La Comunicación para la salud

El concepto de "salud" está íntimamente relacionado con el de "calidad de vida", así lo definió la Constitución de la Organización Mundial de la Salud (WHO, 1946) que hace referencia a un estado de completitud, que integran el bienestar físico, emocional y social, y no meramente la alusión a la salud como la ausencia de enfermedad. Por esto, existe un urgente llamado en las últimas décadas, para que la práctica médica siga la perspectiva de la búsqueda por la salud de los pacientes, como una aspiración histórica de esta profesión, priorizando en las necesidades de la persona integralmente, según los fundamentos éticos y bioéticos.

De la medicina centrada en la persona dan cuenta las antiguas civilizaciones orientales como la China y la Ayurvédica (Patwardhan et al, 2005), así también en occidente, en la Antigua Grecia (Lerodiakonou, 2011). Estas tradiciones de la práctica médica tuvieron su acción en un concepto amplio y holístico de salud, superando el tratar solo la enfermedad como un único fin, logrando interesantes acercamientos en el concepto de "bienestar", que se reivindica este, cada vez con mayor urgencia en la actualidad.

Es por esto, que la práctica médica ha de estar acompañada de una cercanía solidaria y humanista con las necesidades y preocupaciones de los pacientes Heath, (2005), pues de no ser así, no resultarían del todo provechosos los adelantos tecnológicos y los avances científicos de la medicina centrados en focalizar solo la enfermedad, fragmentando con ello a la persona como valor primordial y dejando espacio para la medicalización de la vida.

La comunicación para la salud como disciplina en el área médica, se configura como "el arte y la técnica de informar, influenciar y motivar a los individuos, las instituciones y el público general sobre temas de salud importantes. Entre esos temas se encuentran la prevención de enfermedades, la promoción de la salud, las políticas de salud, el consentimiento informado en las intervenciones clínicas, el financiamiento, el

mejoramiento de la calidad de vida y salud de los miembros de una comunidad" Ratzan D, Stearns S, Payne G, Amato P, Liebergott J, Madoff M (1994)

La importancia de la comunicación para la salud en el ámbito médico es muy destacada, especialmente en las facultades de medicina al norte de los Estados Unidos de América. En 1993 el cardiólogo Jack Farquahar y el Profesor de Comunicaciones Nathan Maccoby, integraron un interesante proyecto para prevenir las enfermedades cardiovasculares por medio de estrategias comunicativas, que dirimieron la disparidad entre los altos conocimientos adquiridos por la experticia médica y el desconocimiento para la aplicación de estos logros por parte del público en general. Rogers E. (1996)

El fundamento teórico y práctico de la comunicación para la salud, se centra en el establecimiento de los nexos de comunicación humana asertiva y empática, para que el conocimiento médico sobre todos los factores relacionados con la prevención de las enfermedades y la promoción de la salud de todos los ciudadanos, sean comunicados de manera efectiva a las poblaciones, especialmente a las más vulnerables por su pobreza y falta de educación.

El consentimiento informado en el acto médico se configura de manera esencial para mantener la comunicación médico – paciente, superando la simple información médica, por un conocimiento y comprensión profunda de la conducta humana en procesos de salud – enfermedad, que superen las relaciones asimétricas y jerárquicas.

Teóricos de la Comunicación para la salud como el Doctor Paul Tournier, explican los beneficios para la práctica médica de atender al paciente en la integralidad de su persona, en sus aspectos biológicos, psicológicos, sociales y espirituales, logrando una comunicación efectiva, asertiva y empoderando al enfermo en confianza mutua. (Tournier, 1940). Así también, Carl Rogers, psicólogo estadunidense, demostró con sus numerosos estudios, lo benéfico y provechoso de una comunicación abierta y empática con los pacientes, estimulando con ello su potencial anímico. (Rogers, 1961).

El consentimiento informado justifica su importancia, al posibilitar la comunicación médico – paciente, como experiencia de una competencia médica en un contexto científico y social. Está conformado por aspectos básicos de la comunicación humana con relación a los requerimientos asistenciales y de intervención, debidamente explicados en sus posibles riesgos y beneficios, frente a los cuales el paciente ofrece su asentimiento voluntario. Las habilidades y las técnicas de comunicación entre el médico y su paciente son esenciales en la realización efectiva del texto para el consentimiento informado.

En la comunicación para la salud, el consentimiento informado tiene un lugar privilegiado, en tanto, el médico sostiene con su paciente una relación asertiva y respetuosa sobre su situación de salud – enfermedad. Con un lenguaje sencillo y sin complicaciones, explica el tratamiento a seguir, evitando las exageraciones y pronósticos advenedizos, en un clima empático que sugiere confianza y afabilidad.

1.2. Preludio histórico y jurídico del consentimiento informado

La relación médico paciente está inserta en la base fundamental del bien jurídico más preciado: la vida y la salud, con el sustento teórico de influencia asimétrica entre el médico y el paciente. El primero con la experticia para intervenir el proceso de salud – enfermedad, el segundo, que espera y busca ser "sanado". Desde tiempos antiguos la dialéctica presente en la comunicación para el acto médico ha permeado los conceptos de vida – muerte; ahora en este tiempo, esa dupla se expresa en términos de calidad de vida y bienestar.

La historia de la medicina ha demostrado en el tiempo, la constante paternalista del trasegar del ejercicio médico, como expresión aristócrata de visión republicana, de decidir por otros lo que se piensa como el "mejor bien", hasta tal punto, de imponerlo sin consultar la voluntad del paciente. Ante esto, la sociedad ha demostrado su asentimiento y empoderado la palabra del médico como suficiente y necesaria.

> "…el médico ha ejercido una labor de padre donde los enfermos pasan a ser unos incapaces, sin posibilidad alguna de escoger los tratamientos a que son sometidos." Restrepo, Luz (2002). El paternalismo médico es definido por el doctrinante Pablo Simón como "… aquella forma de

> relación en la que un sujeto trata de proporcionar bienintencionadamente a otro el mayor bien posible, tal y como el que actúa, entiende tal cosa, despreocupándose de sí el que recibe dicho bien, tiene otra opinión al respecto." Simon Pablo (2000)

Y en este sentido, el rol del paciente en la relación se torna nulo, toda vez que como lo describe el mismo autor, "…el paciente debe obedecer al médico en todo, colaborar con él en la restauración del orden de la salud, cumpliendo las órdenes que éste, en tanto que técnico y científico, estime oportunas". Simon Pablo (2000). En otras palabras, el paciente se limitó a obedecer todos los mandatos y recomendaciones que el médico estimó apropiados sin tener derecho a disentir, opinar, ni mucho menos a oponerse, por lo cual, el consentimiento de los pacientes en la práctica de los procedimientos médicos fue inexistente y se procuró siempre, darle a conocer el menor número de detalles limitándose a lo necesario para asegurar su colaboración, así como lo expresa Pablo Simón:

> "…todo aquello que pueda dificultar la colaboración del paciente con el médico, su aceptación de lo que el médico estima como bueno para él, debe ser sistemáticamente evitado. La información sobre el diagnóstico, el pronóstico, o sobre los pormenores de las técnicas terapéuticas, puede ser uno de estos elementos distorsionadores, y por eso se sustraen al conocimiento del paciente". Simon Pablo (2000).

Es pues importante señalar que la relación en el acto médico estuvo mediada por una comunicación amparada en el principio de beneficencia, sin la consulta de la voluntad del paciente sobre los procedimientos a que era sometido. Contrario a esto, se fueron presentando lentos y progresivos cambios políticos de impacto sociológico del modernismo, que defendieron una ideología centrada en el individuo como persona, capaz de tomar decisiones libres sobre sí mismo. Teóricos como Jhon Locke en el siglo XVII promulgaron la "autonomía moral" de las personas, y posteriormente Enmanuel Kant, fundamentó este derecho inalienable con el principio de "Dignidad Personal" y con ello, se influenció en el tiempo con la profusa difusión de estos planteamientos, un cambio en la concepción paternalista en todos los ámbitos sociales, incluido el argot y la experticia médica. Sobre este particular, Simón afirma:

> "…Se produjo, en general, en estos médicos una permanente ambivalencia y contradicción entre lo que sus mentes modernas decían y lo que sus manos tradicionales hacían, pues si bien se mostraban proclives, por un lado, a dar información y dejar al paciente participar en la toma de decisiones, por otro, a la hora de la verdad, argumentaban tal cantidad de obstáculos y problemas que el resultado práctico era igual al de sus colegas anclados en el planteamiento paternalista tradicional…" Simon Pablo (2000).

La teoría del consentimiento informado, como preludio de un debate en contra del paternalismo médico, inició jurídicamente en los Estados Unidos a comienzos de la primera década del siglo XX con ocasión del proceso Schloendorff Vs Society of New York Hospitals, la decisión judicial fue la de imponer a la "Sociedad Médica Americana" un deber específico asistencial. El citado proceso se llevó a efecto en el año 1914 en el Tribunal de Nueva York; se examinó un importante supuesto de caso en el cual, a un paciente le extirparon un tumor durante una intervención quirúrgica, cuando se le había informado, que se trataba solo de una exploración diagnóstica; a pesar de que el paciente había reiterado en varias ocasiones su decisión de no ser intervenido. En dicha sentencia se absuelve al médico que realizó la intervención. Con todo, se considera histórica la decisión final del juez, quien expresó:

> "todo ser humano adulto y con plenas facultades mentales tiene derecho a determinar lo que se va a hacer con su propio cuerpo y un cirujano que realice una operación sin el consentimiento de su paciente, comete una agresión a la persona, siendo responsable de los daños que origina" Restrepo, Luz (2002).

Otro dato histórico, es el que emerge después de la finalización de la Segunda Guerra Mundial y la caída del régimen nazi en Alemania. Los penosos vestigios de los hechos acaecidos en los "campos de concentración", especialmente las experimentaciones médicas realizadas con prisioneros hacen parte de los relatos de los sobrevivientes que se tuvieron en cuenta en la declaratoria del Código de Nuremberg en 1947. El citado código, logró una enunciación minuciosa de los principios éticos que deben orientar la investigación médica con seres humanos, incluyendo un aparte específico para el *consentimiento voluntario.* OLARTE Diana y GARCÍA (2002), de quienes figuran como sujetos primordiales en estas intervenciones. Muy especialmente se determina

la importancia de que exista la capacidad legal del sujeto para consentir la intervención y con esto, garantizar una "buena práctica médica". Sobre este particular, ese código manifiesta:

> "Es absolutamente esencial el consentimiento voluntario del sujeto humano. Esto significa que la persona implicada debe tener capacidad legal para dar consentimiento; su situación debe ser tal, que pueda ser capaz de ejercer una elección libre, sin intervención de cualquier elemento de fuerza, fraude, engaño, coacción u otra forma de constreñimiento o coerción; debe tener suficiente conocimiento y comprensión de los elementos implicados que le capaciten para hacer una decisión razonable e ilustrada. Este último elemento requiere que antes de que el sujeto de experimentación acepte una decisión afirmativa, debe conocer la naturaleza, duración y fines del experimento, el método y los medios con los que será realizado; todos los inconvenientes y riesgos que pueden ser esperados razonablemente y los efectos sobre su salud y persona, que pueden posiblemente originarse de su participación en el experimento. El deber y la responsabilidad para asegurarse de la calidad del consentimiento residen en cada individuo que inicie, dirija o esté implicado en el experimento. Es un deber y responsabilidad personales que no pueden ser delegados impunemente". CÓDIGO DE NUREMBERG. (1947)

A pesar de los múltiples esfuerzos encaminados a no repetir los errores y desafueros, ocasionados estos, en el régimen nazi, por las intervenciones médicas indiscriminadas y abusivas, se constató terminando la década de los setenta, numerosos procesos seguidos por responsabilidad médica en los Estados Unidos y Alemania. En la mayoría de los casos, se evidenciaba la ausencia o insuficiencia con la información ofrecida al paciente. GALÁN, Julio (1999). Todo esto incentivó el desarrollo doctrinario y jurisprudencial del Consentimiento Informado y a su vez, ofreció distintos argumentos legítimos y legales para acceder a la responsabilidad médica.

1.3. El Consentimiento Informado en la normativa colombiana

En el contexto jurídico colombiano se han implementado normas de carácter constitucional que legalizan y legitiman el consentimiento informado, además que lo hacen extensivo a la responsabilidad en la práctica médica. El concepto de dignidad humana es el eje transversal y unificador, así lo expresa el artículo 1 de la Constitución Política. De igual manera, el artículo 2, establece los nexos jurídicos entre las

autoridades y los ciudadanos con el fin propugnar por la protección de éstos últimos, en su vida, honra, bienes, creencias y demás derechos y libertades. Es abundante la jurisprudencia de la Corte Constitucional en materia de consentimiento informado, inspirada especialmente en el respeto a las creencias e imaginario de los pacientes, que las autoridades del Estado deben hacer cumplir.

Sumado a lo anterior, el artículo 11 de la Constitución consagra el derecho fundamental a la vida como inviolable y el artículo 16 declara el derecho de toda persona al libre desarrollo de su personalidad, sin más limitaciones que las que imponen los derechos de los demás y el orden jurídico. El citado artículo es el eje fundamental sobre el cual gira cualquier tipo de decisión encaminada a proteger al paciente como "sujeto de derechos" y a hacer valer su integridad personal en el consentimiento informado.

De igual forma, los artículos 18 y 19 que invocan la "libertad de conciencia" y la "libertad de cultos" respectivamente. Así también, el artículo 20, que hace efectivo el derecho a la información en el cual el consentimiento informado encuentra su fuente primaria y el fundamento de su acción. Adicionalmente el artículo 49 invoca el acceso de todas las personas a los servicios de salud y saneamiento ambiental, consagra el deber del individuo de procurar el cuidado de su salud y de su comunidad.

Colateral a esto, ya la Ley 23 de 1981 y su Decreto Reglamentario 2280, ya habían establecido los parámetros sobre la importancia jurídica de informar al paciente o sus familiares sobre los riesgos en los tratamientos médicos, exceptuando únicamente aquellos casos en que "*la urgencia del caso amerite una atención inmediata"*

"El médico no expondrá a su paciente a riesgos injustificados. Pedirá su consentimiento para aplicar los tratamientos médicos y quirúrgicos que considere indispensable y que puedan afectarlo física o síquicamente, salvo en los casos en que ello no fuere posible, y le explicará al paciente o a sus responsables de tales consecuencias anticipadamente"

Y artículo 16, expresa:

> "La responsabilidad del médico por reacciones adversas, inmediatas o tardías, producidas por efecto del tratamiento, no irá más allá del riesgo previsto, el médico advertirá al paciente o sus familiares o allegados"

La citada ley no hace un especial énfasis en la autonomía del paciente, pues es anterior a la declaratoria de la Constitución Política de 1991, pero en su lugar, la Resolución 13437 de 1991, emanada del Ministerio de Salud, pretende enmendar este vacío jurídico proponiendo la conformación de Comités de Ética Hospitalaria y para ello propone el Decálogo de los Derechos del Paciente, que sobre este particular manifiesta en el artículo 1:

> "Todo paciente debe ejercer sin restricciones por motivos de raza, sexo, edad, idioma, religión; opiniones políticas o de cualquier índole, origen social, posición económica o condición social:

1. Su derecho a elegir libremente al médico, y en general a los profesionales de la salud, como también a las instituciones de salud que le presten la atención requerida dentro de los recursos disponibles del país.

2. Su derecho a disfrutar de una comunicación plena y clara con el médico, apropiadas a sus condiciones psicológicas y culturales, que le permita obtener toda la información necesaria respecto a la enfermedad que padece, así como a los procedimientos y tratamientos que se le vayan a practicar y al pronóstico y riesgo que dicho tratamiento conlleve. También su derecho a que él, sus familiares o representantes – en caso de inconciencia o minoría de edad, consientan o rechacen estos procedimientos, dejando expresa constancia escrita de su decisión.

3. Su derecho a recibir o rehusar apoyo espiritual o moral, cualquiera que sea el culto religioso que profese.

4. Su derecho a que se les respete su voluntad de participar o no en investigaciones realizadas por personal científicamente calificado, siempre y cuando se haya enterado acerca de los objetivos, métodos, posibles beneficios, riesgos previsibles o incomodidades que el proceso investigativo pueda implicar.

5. Su derecho a que se le respete su voluntad de aceptar o rehusar la donación de sus órganos, para que éstos sean trasplantados a otros enfermos.

6. Su derecho a morir con dignidad y a que se le respete su voluntad de permitir que el proceso de la muerte siga su curso natural en la fase terminal de su enfermedad". Ministerio de Salud, (1991).

Ahora bien, en el Consentimiento Informado se expresan indefectiblemente el deber de informar por parte del personal médico y el derecho a recibir información por parte del paciente y su familia. Uno y otro están involucrados en una acción reciproca de comunicación, orientada a la salud y con la libertad como derecho fundamental, que establece la mayor identificación de autodeterminación personal.

El deber médico de informar está estimado como una acción comunicativa esencial, que oscila entre el diagnóstico y el pronóstico, teniendo en cuenta la utilización de un lenguaje apropiado, situado en el nivel de comprensión del paciente, con una clara ponderación de los riesgos y los beneficios para una intervención en el mantenimiento de su salud. El fundamento humanístico de este deber se expresa en el "Principio de buena fe" que inspira las relaciones entre personas y convalida los usos profesionales, dirimiendo con ello asimetrías y diferencia de roles. El fundamento constitucional para el deber de informar encuentra su fuente en los Derechos Fundamentales de: Dignidad Humana (artículo 1), Autonomía (artículo 16) y libertad (artículo 28).

La Corte Constitucional en su jurisprudencia, ha relacionado el derecho fundamental de autonomía con el derecho a la información en la relación médico - paciente, de esto da cuenta la Sentencia T412 del año 2004, con ponencia del Magistrado Gerardo Monroy Cabra, sobre este particular afirma:

> "El principio de autonomía individual del paciente respecto de su cuerpo, que se deriva del mandato pro libértate acogido por nuestra Constitución, exige que su consentimiento sea otorgado para proceder a practicarle cualquier intervención sobre su cuerpo y que sus decisiones en esta materia sean producto de una suficiente información; en tal virtud, dicho principio de autonomía impone a los médicos tratantes el

> suministrarle información comprensible a fin de que pueda decidir libremente que se somete a los tratamientos o procedimientos prescritos" Corte Constitucional (2004)

En el deber del médico de informar al paciente sobre la situación de su enfermedad y sus posibles tratamientos, así como en el derecho del paciente a recibir información veraz y oportuna, media el derecho fundamental de **autonomía**. Se configura en la toma de decisiones para consentir y disponer de su cuerpo, autorizar una intervención, a sabiendas y con plena libertad de su propio estatuto moral. En este escenario interviene el médico, con prudencia y moderación en una acción dialógica, recomendando el "mejor bien" para el enfermo, sugiriendo acciones y procedimientos, sin violentar su autonomía, la cual se configura en la acción procedimental de la relación médico – paciente. Sobre esta situación, la Corte Constitucional se manifestó declarando:

> "La posición autonomista aboga por el respeto de las decisiones personales, incluso cuando se toman de manera imprudente o en perjuicio de la salud. Esta perspectiva considera peligrosa la posibilidad de reservar un derecho de intervención en aquellos eventos en los cuales el médico piensa que el paciente ha tomado la opción equivocada. El principio de autonomía permanece incólume, aún, cuando la persona elige de manera consciente un camino que no conduce al beneficio de su mejor interés. Esto es lo que en filosofía se conoce como "voluntad débil". El derecho de los fumadores, por ejemplo, se funda en este tipo de justificación. No obstante, la certeza del mal que produce el consumo de cigarrillo, se supone que el valor de la autonomía está por encima del perjuicio que pueda derivarse de la opción escogida…
>
> … Los voceros de la orientación paternalista argumentan que, en ocasiones, cuando el paciente es incapaz de apreciar cuál es la mejor alternativa que se ofrece para la protección de su salud, el tratamiento se justifica no obstante la reticencia del enfermo. La decisión del médico de imponer el tratamiento se considera, en este caso, una decisión en beneficio del mejor interés del paciente, no obstante, sus objeciones. Sin embargo, aún la visión asistencialista más radical reconoce el principio, según el cual, toda persona es depositaria del derecho a que se le proteja su autonomía. Según este punto de vista, sólo en ciertas circunstancias extremas puede comprometerse la integridad del enfermo pasando por alto su propio consentimiento" Corte Constitucional (1994).

Colombia es un Estado Social de Derecho, garantista de la protección a los derechos fundamentales de los ciudadanos, especialmente de los más vulnerables: discapacitados, enfermos terminales y ancianos. La

responsabilidad jurídica sobre las malas prácticas clínicas o de las omisiones y negligencias en los procedimientos, corresponde al profesional de la salud, en los casos en que por su actuación médica resulte un daño predicable a su actividad. Así también, cuando no cumpla con el deber de informar, oculte datos sobre los verdaderos alcances e implicaciones de los ordenamientos prácticos de las intervenciones a realizar. Todo ello se tendrá en cuenta para configurar una posible responsabilidad patrimonial, teniendo en cuenta: la omisión en el deber de informar, el establecimiento de un nexo de causalidad entre el daño provocado al paciente y la falta de un texto de consentimiento informado. Al respecto, se deberá tener en cuenta:

> "Distinguir dos fases de la voluntad jurídica del paciente: 1. La que integra el elemento consentimiento necesario para la formación del contrato, es decir, el momento inicial en que el médico acepta tratar al paciente y este acepta ser tratado, acordando las condiciones en que se desarrollará dicha relación. Y -2- La que constituye el asentimiento que se requiere para poderle aplicar al paciente un tratamiento o procedimiento en el campo de la salud. Dicho asentimiento hace parte de la etapa de ejecución contractual, obviamente cuando existe de por medio un contrato" Castaño, María (1997)

1.4. Incapacidad para consentir

Se ha de entender entonces, que después de que el médico tratante le ofrezca al paciente una información adecuada, veraz y completa sobre la situación de su enfermedad, éste deberá emitir su consentimiento sobre los procedimientos clínicos a los que será sometido en la búsqueda de su salud o de su "mejor estar". Pero existen casos en los cuales no es posible obtenerlo, especialmente por la imposibilidad mental del enfermo o por su estado de inconsciencia, en estas situaciones – en las cuales resulta imposible obtener la autorización del afectado - la jurisprudencia de la Corte Constitucional de Colombia ha sugerido el *consentimiento sustituto,* para garantizar con esto, que no se estarían violando al paciente sus derechos fundamentales a la vida y a la salud. Así lo expresa la Sentencia SU 337 de 1997, con ponencia del Magistrado Alejandro Martínez Caballero, que dice:

> "Por lo cual, el ordenamiento jurídico establece que otras personas –en general sus tutores o familiares- tienen derecho y el deber de tomar las

> determinaciones necesarias para proteger la vida y la salud de quienes carecen de la autonomía necesaria para aceptar o rechazar un tratamiento. La Carta Constitucional autoriza entonces, que otras personas ejerzan un "consentimiento sustituto", en beneficio de aquellos pacientes que no pueden directamente decidir". Corte Constitucional, (1997)

Por tanto, ha de entenderse que la imposibilidad de un paciente para consentir un procedimiento médico es así misma, su incapacidad para comunicar la aprobación o no sobre las acciones para intervenir su enfermedad. En este caso, se plantearía como una *"incapacidad de hecho",* producto de su estado de inconsciencia o de su incapacidad mental. Lo anterior ha de tener efectos jurídicos en tanto que su legalidad se defina, tal y como lo dispone el artículo 1502 del Código Civil Colombiano caracterizando la incapacidad como: relativa o absoluta; y de acuerdo con el artículo posterior del mismo Código, que estima la incapacidad por un estado de urgencia - extrema necesidad, sobre este último, no se requiere el consentimiento de los familiares, pues estaría en peligro la vida y la integridad física del paciente. El débito informativo en este caso podrá realizarse después de la intervención.

> "En situaciones de urgencia extrema, el consentimiento informado del paciente o de sus familiares, puede conllevar el retraso de su exigibilidad, al momento inmediato posterior a la intervención urgente llevada a efecto" Galan, Julio (2001).

De otro lado, la Ley 23 de 1981 en su artículo 11, numeral 1, exime al médico de la obligación moral y jurídica de informar al paciente, cuando este presenta un cuadro clínico complejo de demencia y no lo considera apto mentalmente para recibir la información sobre su estado de salud, y cuando en su defecto, no hay presencia de parientes o allegados que puedan suplir en el consentimiento. Sobre este particular, la doctora Eliana Quintero expresa:

> "En general se considera incompetentes a aquellas personas que no tienen la capacidad de entender la información que se les suministra, porque se encuentran en un estado físico o psíquico, que no le permite hacerse cargo de la situación (estado definido por el médico tratante)" Quintero, Eliana (2009).

Sobre lo anterior, el médico tratante ha de hacer una ponderación entre los derechos amenazados y los derechos salvaguardados en el consentimiento informado, teniendo en cuenta la consideración de la

intervención clínica de urgencia. Con todo, es menester hacer todos los esfuerzos posibles para que un allegado al enfermo, legítimamente identificado como su cercano co-sanguíneo o parental, proceda al consentimiento informado representando la voluntad del paciente. Así lo afirma el reconocido jurista doctor Javier Tamayo:

> "El médico debe buscar obtener el consentimiento de otras personas que exterioricen una decisión por el paciente, cuando no se requiera una intervención médica inmediata y cuando el enfermo no se encuentre en condiciones que hagan posible moral, psicológica y físicamente, la obtención de su voluntad en forma directa" Tamayo, Javier (1993)

Ahora bien, *¿quién es el llamado a presentar su consentimiento, en el caso de un paciente incapaz, para hacerlo?* Sí el paciente tiene una incapacidad permanente, los que están llamados a exteriorizar la voluntad por él, es decir, a tomar la decisión por el paciente, son sus representantes legales. Tamayo, Javier (1993). Así también, la doctrina jurídica propone esta aplicación por analogía[297], según lo preceptuado en la Ley 73 de 1988., en el artículo 5, siguiendo este orden estricto:

1. El cónyuge no divorciado o separado de cuerpos
2. Los hijos legítimos o naturales mayores de edad
3. Los padres legítimos o naturales
4. Los hermanos legítimos o naturales, mayores de edad
5. Los abuelos y nietos
6. Los parientes consanguíneos en línea colateral, hasta tercer grado
7. Los parientes afines, hasta el segundo grado

Los padres adoptantes y los hijos adoptivos ocuparán dentro del orden señalado en este artículo, el lugar que corresponde a los padres e hijos por naturaleza. *"Cuando a personas corresponda expresar su consentimiento, en ausencia de otras con mayor derecho y manifiesten voluntad encontrada, prevalecerá la de la mayoría. En caso de empate, se entenderá negado el consentimiento"* Ley 73 (1988)

[297] Esta ley regula en Colombia la donación de órganos, se invoca por analogía para el caso del Consentimiento Sustituto.

2. DISCUSIÓN

La incapacidad de los pacientes para consentir y la posibilidad del Consentimiento Informado Sustituto, plantean serios interrogantes éticos y jurídicos en el ordenamiento colombiano. Los alcances y límites de las decisiones de quienes representan al paciente incapaz para consentir admiten una cierta indeterminación que es necesario dirimir.

Estos límites necesitan de una adecuada y acertada ponderación de los principios en conflicto, esto es, de la autonomía, la cual está en vilo, pues el paciente no puede consentir el tratamiento sugerido. Y en el principio de beneficencia, propuesto por el representante legal; él es quien debe salvaguardar los intereses de la persona incapaz para consentir.

Lo que se pretende, es la no violación de los derechos fundamentales del paciente que no puede consentir una intervención médica. Para ello se sugiere la aplicación de una prueba de proporcionalidad, mediante una evaluación sobre los fines y medios de los principios de autonomía y beneficencia en conflicto en la decisión. El más autorizado para ello es un Juez de la República, pero debido en muchos casos, a la urgencia y porque la vida del paciente está en riesgo, el médico tratante debe hacer el procedimiento.

La situación arriba enunciada puede ser más compleja, debido a que la Constitución Política de Colombia no estableció una jerarquía entre los principios, lo cual sería importante cuando se pretende salvaguardar un principio sobre otro. En el caso de los pacientes que no pueden consentir, los principios enfrentados son los de autonomía y beneficencia, lo que obliga a conciliar entre uno y otro, muy especialmente por los valores enfrentados y por la determinación de condiciones de prevalencia, a través de juicios de ponderación.

Es de obligatorio cumplimiento atender a la defensa de los derechos fundamentales de los pacientes que no pueden consentir un procedimiento médico por su incapacidad. Esto involucra circunstancias que hacen que un derecho tenga más “peso” normativo que otro, lo cual ha de solucionarse con la aplicación de una nueva racionalización de la

lógica jurídica, que haga posible la garantía constitucional por medio de la ponderación.

La Sentencia T -933 de 2005 hace una aclaración al respecto:

> "La Constitución no consagró un sistema jerárquico entre sus normas, sino un modelo de preferencia relativa, condicionada a las circunstancias específicas de cada caso. La tarea de los distintos operadores jurídicos es, entonces, la de armonizar los distintos derechos y cuando ello no resulte posible, la de definir las condiciones de precedencia de un derecho sobre otro". Corte Constitucional (2005).

A pesar de lo anterior, la legitimidad del consentimiento sustituto no está resuelta, por los criterios indeterminados para su aplicación. Esto varía según las circunstancias particulares y de las decisiones para cada caso, que podrían presentarse opuestas. Los criterios invocados deben tener alguna relación, con la protección del derecho fundamental de mayor valor relativo, en cada caso concreto. Con esto, se atiende a situaciones particulares de hecho y de derecho, para posibilitar el ejercicio de la autonomía y el respeto por la dignidad de cada paciente.

3. CONCLUSIONES

La comunicación para la salud es una competencia médica muy fértil y de desarrollo incipiente, que pretende la interdisciplinariedad en el acto médico. Su modelo está estimado en la influencia de la comunicación humana en el área de la salud, por medio de teorías, conceptos y técnicas para mejorar la calidad de vida de los pacientes. Es este el contexto de la promoción para la salud que posee una riqueza inagotable de estrategias comunicativas, encaminadas en la búsqueda del bienestar de la población.

El fundamento teórico del consentimiento informado es la mejora en la comunicación y relación médico – paciente, por medio de estrategias comunicativas basadas en la confianza, el respeto y la observancia de los derechos fundamentales de cada persona.

El consentimiento sustituto es el otorgado por la familia del paciente que no puede consentir por su incapacidad mental, por ejemplo. Debe cumplir con ciertas condiciones, entre otras: Debe ser informado, claro

y distinto. Se describe con un lenguaje sencillo el procedimiento a seguir. Se relatan los riesgos y los beneficios de la intervención. También debe ser cualificado, formal y presentado por escrito.

En Colombia el consentimiento informado y el consentimiento sustituto presentan inconvenientes de tipo ético y legal que comprometen la responsabilidad médica. Falta mayor empeño por parte del personal del área de la salud para establecer vínculos entre la competencia de comunicación para la salud y la búsqueda del bienestar de los pacientes. Especialmente de quienes no pueden consentir y que la decisión de asumir su tratamiento clínico queda en manos de sus familiares o allegados.

4. BIBLIOGRAFÍA

Ratzan D, Stearns S, Payne G, Amato P, Liebergott J, Madoff M. (1994) Education for the health professional.En: Ratzan S, ed. Health communication: challenges for the 21st century. Am Behav Sci; 38(2):361–380.

Rogers E. (1996) The field of health communication today: an up-to-date report. J. Health Commun;1(1):15–23. Rogers E. The field of health communication today. En: Ratzan S, ed. Health communication: challenges for the 21st century. Am Behav Sci 1994;38(2):208–214.

WHO, (1946). CONSTITUTION OF THE WORLD HEALTH ORGANIZATION. En: https://www.who.int/governance/eb/who_constitution_en.pdf Consultado el 15 de enero de 2020.

Patwardhan et al, (2005). En: https://www.hindawi.com/journals/ecam/ Consultado el 17 de enero de 2020.

Lerodiakonou, (2011). En:

https://www.google.com/search?q=Lerodiakonou%2C+2011&rlz=1C1RLNS_esCO845CO845&oq=Lerodiakonou%2C+2011&aqs=chrome..69i57.1173j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8 Consultado el 25 de enero de 2020.

Heath, (2005), Evolution, culture, and the processes of learning and memory. Cognitive Technology 9(1):10-12. En:

https://www.researchgate.net/publication/288839360_2005_Heath_K_M_and_L_M_Gant_Evolution_culture_and_the_processes_of_learning_and_memory_Cognitive_Technology_9110-12 Consultado: 31 de enero de 2020.

Tournier P (1940): Medicine de la Personne. Neuchatel, Switzerland: Delachaux et Niestle.

ROGERS, Carl. (1961). El proceso de convertirse en persona: Mi técnica terapéutica. Buenos Aires, Paidós.

RESTREPO MEJÍA, Luz María. (2002). ¿Qué es el consentimiento informado? Letras Jurídicas (Medellín). Vol. 07, No 01, p 2

SIMON Pablo. (2000) El Consentimiento informado. Editorial Triacastela. Madrid. p 29

OLARTE BACARES, Diana Carolina y GARCÍA OROZCO, Clara Angélica. (2002) El Consentimiento Informado de las personas sometidas a investigaciones científicas: El estado de la protección de las comunidades indígenas en Colombia. Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Ciencias Jurídicas. Bogotá D.C., pág. 55

CÓDIGO DE NUREMBERG. 1947. Artículo 1. En: http://www.bioeticanet.info/documentos/Nuremberg.pdf Consultado el 2 de febrero de 2020.

GALÁN CORTÉS, Julio César. (1999) La responsabilidad médica y el Consentimiento Informado. Revista Médica del Uruguay. Volumen 15., pág. 6

REPUBLICA DE COLOMBIA, Ley 23 de 1981. En: https://www.icbf.gov.co/cargues/avance/docs/ley_0023_1981.htm Consultada el 11 de febrero de 2020.

REPUBLICA DE COLOMBIA, MINISTERIO DE SALUD. (1991) Resolución 13437 de 1991. Por la cual se constituyen los comités de Ética Hospitalaria y se adopta el Decálogo de los Derechos de los Pacientes. Santa Fe de Bogotá.

CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA, (2004). Sentencia T412 de 2004. M. P. Marco Gerardo Monroy Cabra. Bogotá D.C.

CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA. (1994) Sentencia T401 de 1994. M.P. Eduardo Cifuentes Muñoz. Bogotá D.C.

CASTAÑO DE RESTREPO, María Patricia. (1997) El Consentimiento Informado del Paciente en la responsabilidad médica. Temis, Bogotá, 1997., págs. 50 y 223

CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA. (1997) Sentencia SU 337 de 1997. M.P. Alejandro Martínez Caballero. Santa Fe de Bogotá. D.C., mayo 12 de 1997

GALÁN Cortez, Julio César. (2001). Responsabilidad Médica y Consentimiento Informado. Editorial Civitas. Madrid, pág. 186.

QUINTERO, Eliana. (2009) El Consentimiento Informado en el área clínica: ¿qué es? Medunab (Bucaramanga). Vol. 12, No. 01., páginas 30.

TAMAYO, Javier. (1993). Responsabilidad civil médica, en los servicios de salud. Diké. Primera Edición. Medellín, página 121

REPUBLICA DE COLOMBIA, Ley 73 de 1988. En:

https://docs.supersalud.gov.co/PortalWeb/Juridica/Leyes/L0073_88.pdf Consultada el 25 de marzo de 2020.

REPUBLICA DE COLOMBIA, (2005). Corte Constitucional. Sentencia T-933, M. P. Doctor Rodrigo Escobar Gil.

LA ÉTICA APLICADA COMO IDEA FILOSÓFICA: APUNTES DESDE LA HERMENÉUTICA CRÍTICA DE ADELA CORTINA

JOAN LLORCA ALBAREDA
Universidad de Granada

1. INTRODUCCIÓN

Las éticas aplicadas ocupan un lugar fundamental en la reflexión filosófica contemporánea. Esto no se debe a la fuerza y prestigio que poseen dentro de la academia, cuestión de la no nos podemos ocupar (Franz, 2001; Jamieson, 2002; Rorty, 2006), sino a la relevancia pública que éstas han tomado y su completa integración en numerosas esferas de acción humana (Frey, 2003; Grix, 2016).

Muchos estudios y análisis se han realizado en el seno de las éticas aplicadas. Éstos abordan su nacimiento, su génesis, sus principios fundamentales, sus modos de excelencia y autorrealización, etc. De este modo, sabemos mucho de la bioética, la ética de las organizaciones, la ética animal o la ética ecológica; pero, en cambio, sabemos muy poco de lo que estas éticas tienen en común. A saber, ¿qué significa que todos estos modos de hacer filosofía sean éticas aplicadas? ¿Por qué y en qué sentido pueden ser englobados bajo este término? La ausencia de un pensamiento sistemático sobre el trasfondo que subyace al desarrollo distintivo y particular de cada una de las esferas ha supuesto un obstáculo para la adecuada conceptualización de las éticas aplicadas. Es por ello que el cometido de este artículo residirá en defender la necesidad de entender y estudiar la *idea filosófica de ética aplicada*. Se tratará de explicar qué es, por qué surge y cómo puede enfocarse su estudio.

Se ha identificado, de este modo, que existe un vacío en lo que al *campo de semejanzas* entre las distintas éticas aplicadas se refiere. Esta idea,

expuesta por Rafael Sánchez Ferlosio (2018), viene a decir que, debido al peso de la ciencia en los modos de hacer filosofía, el pensamiento está circunscribiendo su quehacer a diferenciar y no a asemejar. Si bien es fundamental realizar las distinciones pertinentes entre entidades y mostrar por qué éstas son diferentes, para poder entender plenamente las distinciones es requisito indispensable acudir a la fuente común de la brotan. Y esta fuente común es en este caso la idea filosófica de ética aplicada.

La ética aplicada la concebiremos, metodológicamente, desde dos dimensiones: por un lado, como entidad histórica; y, por otro lado, como entidad teórica. La ética aplicada es una idea filosófica que emana de un determinado contexto histórico a partir del cual surgen las distintas éticas aplicadas; pero, al mismo tiempo, es una entidad teórica con un posicionamiento determinado en lo que concierne a debates filosóficos fundamentales, tales como la relación entre la teoría y la práctica, el papel de la filosofía, etc. Obtenemos, por tanto, dos planos fundamentales: las éticas aplicadas, las cuales refieren a las distintas disciplinas éticas; y la ética aplicada, la idea filosófica que nos dice qué son exactamente estas disciplinas y en qué sentido pueden llamarse éticas aplicadas.

Desde estas coordenadas, se ofrecerá una panorámica de la naturaleza de esta idea filosófica. No obstante, el análisis no se detendrá en este punto, sino que se tratará de poner en tela de juicio las articulaciones constructivas de la ética aplicada que se han realizado hasta el momento. En particular, se prestará especial atención a la propuesta de Adela Cortina, la hermenéutica crítica, la cual ofrece un buen punto de partida desde el que plantear propositivamente nuevos modos de entender la idea filosófica de ética aplicada.

2. LA ÉTICA APLICADA COMO ENTIDAD HISTÓRICA

Prima facie, la aproximación histórica se enfrenta a diversos problemas. Y es que, a nivel estrictamente lingüístico, no parece que el término *ética aplicada* suponga una novedad sustancial. Por un lado, la ética siempre ha sido categorizada como filosofía o saber práctico, lo

que indica que siempre ha mantenido una vocación de aplicación o realidad (Aristóteles, 2014). Y, por otro lado, el significante *ética aplicada* comenzó a utilizarse hace mucho tiempo, por lo que puede dudarse que constituya una verdadera innovación (Baker & McCullough, 2007; Beauchamp, 2007). Ambas objeciones fallan en su comprensión de lo que supone una novedad filosófica. La primera no capta la diferencia entre el contenido de la ética en cuanto disciplina filosófica y su aplicación a la realidad. La ética trata cuestiones que pueden ser consideradas como saber práctico, lo que no significa que este tratamiento sea aplicado a la realidad. De hecho, gran parte de la historia de la ética se ha movido en el mayor nivel de abstracción posible, la ética normativa y la metaética (Cortina, 1993). La segunda falla al analizar los cambios registrados en el lenguaje moral. Que un determinado concepto haya mantenido su significante a lo largo del tiempo, no supone que éste contenga las mismas semánticas de antaño o que, manteniendo un núcleo semántico, no se haya resignificado a la luz de las nuevas circunstancias (Koselleck, 2012). De modo que la ética aplicada debe entenderse desde su contexto determinante. ¿Nos dice este algo acerca de la ética aplicada?

Dos son los aspectos que vehiculan su genealogía histórica: el surgimiento de las esferas de acción social y el decaimiento de los códigos morales totalizadores. Para que las éticas aplicadas puedan aparecer, es requisito que se encuentren en una sociedad compleja y diferenciada donde las distintas actividades y profesiones se han complejizado de tal modo que cada una de ella posea técnicas y principios diferentes a las demás. A este respecto, son muy iluminadores los análisis de Max Weber en su *Ética protestante y el espíritu del capitalismo* (2012) y en su *Sociología de la religión* (1997). El desenvolvimiento de la acción racional en torno a fines ha permitido la diferenciación social a gran escala ante la intrincación de los medios utilizados para lograr los fines sociales. No obstante, esta complejización lleva tiempo produciéndose, ¿por qué las éticas aplicadas surgen entonces en este momento histórico? Podría aducirse que todo ello va acompañado por el declive de las imágenes totalizadoras del mundo. Los individuos ya no poseen códigos morales firmes y férreos que supongan un sustrato sólido y

confiable sobre el que discurra la conducta moral (Lipotvesky, 1994). Lo que obliga a que la ética sea concebida positivamente como autoconstrucción: social e individualmente se persiguen las conductas éticamente correctas. De modo que la necesidad de buscar respuestas ante el desamparo moral producido por la disolución de los bloques religiosos e ideológicos tradicionales promueve una ética activa que se inserta en las distintas actividades sociales, es decir, en las esferas de acción social de las que ésta se compone (Bayertz, 2003)[298].

3. LA ÉTICA APLICADA COMO ENTIDAD TEÓRICA

Captar los cambios histórico-sociológicos experimentados en los últimos 60 años resulta, de esta forma, fundamental para entender adecuadamente la emergencia de la ética aplicada. No obstante, la ética aplicada es algo más que un concepto semánticamente cambiante y sometido a los vaivenes de lo registrado en el devenir temporal. Se trata de una entidad teórica en la que se posan numerosos problemas filosóficos de enorme calado ¿Qué quiere decir exactamente la aplicación de la ética?

Si atendemos a la etimología, no se capturan diferencias fundamentales entre ética y moral; pero, de acuerdo con José Luis López Aranguren (1972) y Adela Cortina (2007, 1993, 1992), a lo largo de la historia de la ética encontramos una distinción vertebradora: la *ethica utens* y la *ethica docens*. La primera equivaldría a la *moral*, la cual versa sobre los códigos y normas aprehendidos de forma inmediata mediante la socialización y las relaciones personales. La *ethica docens*, por el contrario, habla de *ética* de los académicos. Pero no en un sentido puramente referencial, es decir, la ética como sólo aquello que hacen los académicos, sino que los académicos, habitualmente, han sido aquéllos que han pensado en los códigos de forma mediata, realizando una reflexión filosófica sobre la moral. Y esto es precisamente, a juicio de Aranguren, el

[298] Para delimitar de mejor manera la distinción entre su surgimiento (los años 60-70) y los años inmediatamente anteriores de raigambre keynesiana y fordista cabría hacer otras consideraciones acerca del papel y la forma de las subjetividades, así como acerca de las relaciones sociales vertebrales del nuevo horizonte epocal (Brown, 2015; Foucault, 2009).

principal pecado de los filósofos morales: haber olvidado que la ética obtiene sus contenidos de la moral, de la realidad, y que toda ética desvinculada de ésta se encontrará en una relación paradójica consigo misma. Esto nos lleva a pensar que, en términos lógicos, no existe ninguna imposibilidad que impida a la ética reconciliarse con la realidad, lo que habría que abordar son los modos en que esto puede realizarse.

Esto lleva a articular una distinción entre éticas y ética aplicadas: las primeras como el conjunto de esferas de acción social que desarrollan y construyen normas y modos de autorrealización a partir de la interacción de los conceptos empíricos con las demandas de reflexión filosófica; y las segundas como la realidad derivada obtenida a partir de la reflexión mediata acerca del campo de semejanzas en el que se insertan las éticas aplicadas. De este modo, la idea filosófica de ética aplicada debe entenderse como aquella realidad de segundo grado que, aunque explique y muestre el modo de articulación de las éticas aplicadas, sólo puede surgir a partir del desarrollo particular de éstas. La realidad limitada de cada una de las esferas éticas exige un desbordamiento que da pie a la conformación de la ética aplicada.

4. EL CONTENIDO DE LA ÉTICA APLICADA

4.1. Modelos de ética aplicada

Una vez bosquejada histórica y teóricamente la ética aplicada, procedamos a darle contenido a la definición. ¿Qué se ha dicho sobre la ética aplicada como idea filosófica? ¿Cuáles son los modelos más relevantes? Las definiciones de ética aplicada pueden ser clasificadas de acuerdo con las fuentes de contenido de las que proceda su definición (Beauchamp, 2003).

En primer lugar, nos encontramos con las definiciones externalistas, a saber, aquéllas que defienden que los contenidos propios de las éticas aplicadas son adquiridos fuera de las esferas particulares de las éticas aplicadas. La bioética o la ética animal obtendrían sus principios rectores de una ética universal o de una moral social que se particulariza en su esfera. Las éticas aplicadas, por tanto, no serían otra cosa que una

aplicación de una ética o moral externa a su propia actividad distintiva, es decir, un derivado de principios o normas ulteriores. En esta posición, podemos encontrar posturas como la de Bernard Gert (1982) y Darren Clouser (1977) y diversos tipos de principialismos (Anderson & Anderson, 2007; Beauchamp & Childress, 2001; Gracia, 2019).

En segundo lugar, hallamos las definiciones internalistas, éstas son, aquéllas que sostienen que todo contenido de las éticas aplicadas procede de los desarrollos concretos y particulares de los modos de autorrealización y excelencia que se producen dentro de ellas. Muy cercanas al concepto de práctica postulado por Alasdair MacIntyre (2013, 2003) entienden que las transformaciones operadas en su seno sólo pueden explicarse a partir de las interacciones específicas del quehacer propio de su actividad.

Por último, se erigen las posiciones híbridas, las cuales pretenden defender que las éticas aplicadas introducen contenidos tanto externos como internos a las esferas, por lo que lo importante es comprender cómo y de qué forma interactúan ambas instancias a la hora definir cuál es el contenido concreto de la esfera ética (Apel, 2003, 1991; Cortina, 2003, 1993).

De este modo, la ética aplicada puede ser concebida de distintas maneras en función de la procedencia del contenido de las éticas aplicadas. No obstante, esta categorización todavía se queda muy corta. Nuestra labor residirá, apoyándonos en la propuesta de Adela Cortina, en mostrar el modo en el que estos contenidos se conforman y operan de forma general, de qué modo los principios externos se imponen a las máximas internas o viceversa, así como los modos de interacción entre lo externo y lo interno. Desgraciadamente, el énfasis situado en las distintas éticas aplicadas ha impedido una reflexión consistente acerca del estatuto de la ética aplicada, lo que ha significado que este enfoque ha sido defendido tácitamente, siendo muy pocos los autores que hayan realizado explícitamente esta sistematización.

4.2. LA HERMENÉUTICA CRÍTICA DE ADELA CORTINA

Una de las pocas aproximaciones que ha tratado de llevar a cabo un análisis sistemático de la idea filosófica de ética aplicada es aquél realizado por Adela Cortina. La filósofa valenciana, desde las coordenadas teóricas ofrecidas por la ética discursiva de corte apeliana, se pregunta qué son exactamente las éticas aplicadas y cómo puede entenderse su estatuto. Concluye que su estructura formal, el modo de organización de contenidos híbridos, es el propio de una *hermenéutica crítica*.

> La estructura de la ética aplicada no es deductiva ni inductiva, sino que goza de la circularidad propia de una hermenéutica crítica, ya que es en los distintos ámbitos de la vida social donde detectamos como trasfondo un principio ético que se modula de forma bien distinta según el ámbito en que nos encontremos. No se trata, pues, con la "aplicación" de aplicar principios generales a casos concretos, ni tampoco de inducir tales principios desde las decisiones concretas, sino de descubrir en los distintos ámbitos la peculiar modulación del principio común o principios comunes. (Cortina, 1993, p. 174)

De este modo, la concretización del plano general no consiste, como es costumbre, en una aplicación modulada al contexto en el que el principio externo informa y se adapta a la realidad concreta; por el contrario, el principio también es informado por los desarrollos particulares de las diferentes esferas, entrando en una dinámica circular en la que no existe ninguna jerarquía por parte de ninguno de los dos planos. Esta interpretación híbrida de la ética aplicada le permite a Cortina escapar del puro universalismo abstracto y del puro contextualismo particularista (2007, 1993, 1992).

Pero, ¿de qué manera hemos de entender ambos ámbitos? Para Cortina el principio universal es el principio discursivo, entendido trascendentalmente de acuerdo a la filosofía de Karl-Otto Apel (2003, 1991, 1985, 1975). Partiendo de la pragmática trascendental, se derivan un conjunto de principios éticos que suponen las condiciones ideales para que se alcance una comunicación exitosa en pos del consenso. Cortina considera que estas condiciones pueden reducirse a tres: todo individuo es autónomo, digno de respeto e interlocutor válido de la asamblea universal (Apel, 1985; Cortina, 1985).

No obstante, la ética aplicada plantea el siguiente problema: ¿de qué modo se aplica el universalismo apeliano? Cortina, al igual Apel al final de la *Transformación de la filosofía II* (1985), aduce que este principio, en su aplicación a la realidad, debe ser entendido como ideal regulativo; esto es, una idea que da sentido, que orienta la acción, que exige que se traten de construir todas las condiciones para su realización; pero que no exige, a modo de imperativo categórico, un cumplimiento estricto. Esto se debe a que la mediación de la realidad concreta impide que puedan cumplirse las condiciones ideales de habla que permiten que tenga lugar la comunidad ideal de habla, por lo que toda aplicación rigurosa del principio, sin conocer el peso de la racionalidad de tipo instrumental-estratégico en el mundo o de las inequidades que imposibilitan la comunidad ideal, estará destinada al fracaso. Esto hace que Cortina plantee, de forma dispersa, que es necesario introducir en la ética aplicada el Derecho, la moral social, las prácticas propias de cada esfera y los tipos de racionalidades imperantes en el mundo de la vida. Para poder dar cuenta de ello, Cortina (1993), basándose en la distinción ofrecida por Apel (1985), argumenta que la ética aplicada posee tres partes: Parte A, de fundamentación; Parte B, de aplicación; y Parte C, los desarrollos metodológicos realizados en cada una de las esferas.

5. APUNTES RECONSTRUCTIVOS EN EL ANÁLISIS DE LA IDEA FILOSÓFICA DE ÉTICA APLICADA

La propuesta de una hermenéutica abierta a los contenidos de la realidad que discurre y se sitúa bajo un trasfondo universal apuntalado por la ética del discurso es una propuesta muy interesante para entender aquello que es ética aplicada. La ética aplicada no sería otra cosa que el entrecruzamiento de los desarrollos particulares de las distintas esferas de acción social en el molde ofrecido por los principios universales y posconvencionales de la ética discursiva. No obstante, la propuesta de Adela Cortina tiene muchos vacíos y debilidades; sobre todo debido al escaso desarrollo ulterior de la hermenéutica crítica. Necesitamos saber de qué modo interactúan el plano interno y el externo, qué es exactamente el plano externo, cómo se aplica el principio universal, de qué modo se produce la modulación recíproca, etc. A saber, se requiere, al

mismo tiempo, de una complementación y de una superación del planteamiento de Cortina. Veamos esto a la luz de las 3 partes de la ética aplicada plateadas por Cortina y de qué modo deben entenderse.

5.1. Parte A de la ética aplicada

En primer lugar, cabría realizar algunas consideraciones acerca de la ética discursiva de corte apeliana, esto es, por qué hemos de optar por una pragmática trascendental y no por una pragmática formal, si es posible o no una fundamentación de la ética (sobre todo a la luz de los argumentos esgrimidos por el racionalismo crítico) o de qué modo hemos de construir el principio argumentativo. No obstante, no podemos detenernos en estas consideraciones de índole metaética[299]. Volvamos, de nuevo, al momento de la aplicación. Apel arguye al final de *La transformación de la filosofía II* (1985) que la ética no puede agotarse en la fundamentación, sino que requiere de una Parte B de la ética, es decir, debe entenderse que el desempeño ético es una labor que excede las condiciones ideales de habla. En este sentido, la comunidad ideal y la comunidad real de habla mantienen una relación dialéctica entre sí. El principio argumentativo se sitúa como *ideal regulativo* y el mundo de la vida como el espacio en el que el principio argumentativo debe modularse para poder realizarse de forma progresiva. Cortina retoma esta idea y trata de concretizar la forma en la que debe modularse el principio argumentativo; en particular, entroncando las intuiciones apelianas con el hecho social de que las sociedades complejas contemporáneas están compuestas por esferas ética socialmente distintivas. La solución de Apel consiste en que el Estado debe presentarse como el elemento de mediación que permite incorporar el principio argumentativo en la realidad social. Cortina (1996, 1993) aduce, de una forma poco diáfana, que la diversificación contemporánea impide una solución de una naturaleza unitaria como la presentada por el filósofo alemán. ¿Pero en qué consiste exactamente esta dialéctica? ¿Qué tipos de interacción y entre que ámbitos se producen? No puede ser satisfactoria una respuesta que simplemente se limite a apuntar la dialéctica entre lo abstracto y lo

[299] Para un mayor desarrollo de la cuestión véase Llorca-Albareda (2021).

concreto, entre el principio argumentativo y el mundo de la vida. Pero Cortina tampoco nos ofrece ninguna explicación exhaustiva, ya que simplemente se limita a enumerar los momentos principales en el tránsito de lo universal a lo concreto (el momento aristotélico, el momento estratégico, etc.). No parece que esta exposición pueda inteligir de forma sistemática la estructura de la ética aplicada. Por tanto, la hermenéutica crítica quedaría en cierto modo suspendida, sin ofrecer un entramado teórico-conceptual adecuado para entender su objeto (Llorca-Albareda, 2021).

5.2. Parte B de la ética aplicada

Con el fin de poder responder a estas preguntas, se propone introducir una triple distinción en el plano de la aplicación, en la Parte B de la ética aplicada. Consideraremos que el principio argumentativo, en su relación dialéctica con el mundo de la vida, necesita atravesar tres ámbitos con los que mantiene una recíproca influencia y éstos, a su vez, mantienen una recíproca influencia entre sí.

En primer lugar, cabe destacar un elemento que ya se mencionó anteriormente. La moral vivida está constituida por todas aquellas normas, costumbres y modos de entender el mundo que se derivan de un determinado entorno social y cultural. Estos contenidos no pertenecen exactamente a las esferas, si bien pueden nutrirse de ellas, pero tampoco pueden concebirse como una ética de tipo universal, pues su raigambre reside en un entorno social determinado. Aquí también entraría el Derecho, en cuanto entramado jurídico-político que incluye tanto la concretización del principio argumentativo como los contenidos procedentes de las normas sociales que configuran la moral vivida. El principio argumentativo debe insertarse en la disposición legal y en el conjunto de normas y costumbres que posee una determinada sociedad (Apel, 1985). Haremos referencia a este ámbito como el *ámbito general específico de la ética aplicada*.

Entremos en la naturaleza particular de las esferas éticas. Cada una ellas se encuentra limitada, de acuerdo con las ideas ofrecidas, por el principio argumentativo y por el ámbito general específico de la ética aplicada, esto es, el Derecho y la moral vivida. En este punto, una adecuada

conceptualización de esta idea filosófica debe mostrar cómo los modos de autorrealización y excelencia propios de cada esfera, el llamado momento aristotélico (Cortina, 2003, 1996, 1993), interaccionan y se relacionan con las formas deontológicas que actúan como trasfondo particular de cada una de las esferas.

No obstante, se produce un vacío importante a este respecto en el esquema teórico de Adela Cortina, pues si bien cada ética aplicada va acompañada de una serie de virtudes y fines asociados a su actividad, también posee una determinada concepción de la justicia; esto es, cada una de las esferas construye y significa bienes sociales relativos a sí misma que deben ser distribuidos de acuerdo a una serie de principios distintivos. Michael Walzer (1993), en su crítica a John Rawls, puso de relieve que las éticas procedimentales de tipo universal cometían el error de no comprender que la igualdad en la que se basa la justicia es un concepto sincategoremático, es decir, la igualdad siempre es igualdad de algo y no de otra cosa, lo que significa que nunca se puede ser plena y universalmente igual[300]. El concepto de igualdad por el que se opte dependerá del modo en que se comprendan los bienes sociales. Por ejemplo, la medicina posee como principio de justicia la necesidad, la educación el merecimiento (aunque también, en menor medida, la necesidad) y el mercado el libre intercambio (Walzer, 1993). Todos ellos modulan las exigencias de la justicia de un modo distinto. Por tanto, antes de entrar en el momento aristotélico de las éticas aplicadas, es necesario mostrar cómo cada una de ellas posee determinaciones formales de justicia que modulan el principio argumentativo. Esto no significa, empero, que Walzer acierte al afirmar que la ética sea una cuestión exclusivamente comunitaria, eliminando todo posible acuerdo universal, pues todas las esferas éticas en las que se establece el modelo de igualdad compleja propuesto están limitadas y contenidas por un marco de libertades y derechos iguales que permite que cada individuo, ya sea el sujeto de justicia rawlsiano o el interlocutor válido de la ética del

[300] "La igualdad y la desigualdad completas son injustas tratándose de individuos que no son iguales o desiguales entre sí en un solo concepto, todos los gobiernos en que la igualdad y la desigualdad están establecidas sobre bases de este género necesariamente son gobiernos corruptos" (Aristóteles, 2011, p. 125).

discurso, puedan discurrir por cada una de ellas y tener acceso potencial a sus bienes sociales (Llorca-Albareda, 2021). A este ámbito lo denominaremos el *ámbito formal particular de la ética aplicada*.

El siguiente paso, el cual ya fue realizado por Adela Cortina, aunque de modo poco exhaustivo, es aquél que contempla las esferas éticas como fuentes de virtudes y modos de autorrealización que establecen modelos conductuales específicos. Sin entrar en muchas consideraciones, cabe remarcar que resulta muy explicativo el concepto de práctica de Alasdair MacIntyre (2013, 2003), el cual es capaz de armonizar actividades coherentes en su contenido y en el tiempo con los modos generales de comprender la virtud en cada uno de los entornos culturales.

> por práctica entenderemos cualquier forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma mientras se intenta lograr los modelos de excelencia que le son apropiados a esta forma de actividad y la definen parcialmente, con el resultado de que la capacidad humana de lograr la excelencia y los conceptos humanos de los fines y los bienes que conlleva se extienden sistemáticamente. (2013, p. 233)

Esta idea, aplicada a las éticas aplicadas, da cuenta de cómo cada una de las esferas éticas construye ideales y máximas sobre las que se erige el desempeño virtuoso de los profesionales y de los participantes de ellas. Llamaremos a este ámbito *el ámbito sustantivo particular de la ética aplicada*.

5.3. Parte C de la ética aplicada

Adela Cortina sólo hace referencia a esta parte de la ética aplicada en uno de sus textos (1993), definiéndola como la parte de la ética que se encarga del "proceso de decisión de casos concretos" (1993, p. 175). La pregunta por los métodos específicos utilizados en cada una de las esferas es relevante, en particular por los problemas de imprecisión conceptual en los que se incurre cuando se confunde la Parte C con la Parte B de la ética aplicada, estando ésta última únicamente limitada a la aplicación del principio argumentativo en los distintos ámbitos de los que se componen las sociedades complejamente diferenciadas en esferas de acción social. La propia Adela Cortina (2002, 1996, 1993) utiliza la clasificación ofrecida por John Arras (1990) para distinguir los

elementos relevantes de la aplicación, cuando estas categorías refieren a la Parte C. Es por ello que se requiere de un entendimiento profundo de los métodos utilizados en cada una de las esferas, de cuáles de ellos se ajustan a la naturaleza de las mismas y de qué beneficios tienen a la hora de tomar decisiones fundamentales.

6. CONCLUSIÓN

La propuesta de Adela Cortina, si bien es muy sugerente, resulta insuficiente para dar cuenta de la idea filosófica de ética aplicada y necesita de desarrollos ulteriores en su conceptualización. En este escrito se ha tratado de mostrar cómo deben especificarse adecuadamente los ámbitos en los que se produce la dialéctica entre la Parte A y la Parte B de la ética aplicada, los modos en los que ésta se realiza y qué queremos decir con ella. Se ha propuesto resignificar la hermenéutica crítica a través de una estructura dialéctica compuesta por cuatro ámbitos: la fundamentación ética de la Parte A, el ámbito general particular, el ámbito formal particular y el ámbito sustantivo particular. La interacción entre ellos y los modos en los que se limitan y transforman los unos a los otros nos ofrecen las claves para poder entender qué queremos decir exactamente con la idea filosófica de ética aplicada.

De este modo, se ha concebido la idea filosófica de ética aplicada, formalmente, como una entidad histórica y como una entidad teórica. Por un lado, se ha aducido que ésta se halla contenida en un momento histórico-sociológico determinado y que todo estudio consistente debe proceder de un entendimiento profundo de las condiciones de posibilidad de su surgimiento; por otro lado, se ha mostrado que la idea filosófica de ética aplicada proviene de la reflexión mediada sobre los contenidos particulares y concretos de la realidad de las éticas aplicadas, manejando ésta conceptos y experiencias que desbordan su visión restrictiva de la realidad ético-social. La idea filosófica de ética aplicada es, de este modo, una realidad de segundo grado que procede de la reflexión acerca de las éticas aplicadas. En cuanto a su contenido, es decir, la determinación sobre qué es la ética aplicada y qué queremos decir con ella, se han expuesto tres modelos explicativos de la idea filosófica

de ética aplicada: el internalismo, el externalismo y los enfoques híbridos. Para profundizar mejor en la cuestión, se ha ofrecido un análisis de una de las aproximaciones más serias a la ética aplicada, la hermenéutica crítica de Adela Cortina. Se ha mostrado que su análisis resulta insuficiente y que debe ser enriquecido mediante una mejor comprensión, en particular, de lo que significa aplicar la fundamentación de la ética. Esto abre un espacio de investigación que exige una profundización conceptual de numerosos elementos del análisis. Por ejemplo, determinar de qué tipo de dialéctica estamos hablando (pues, difícilmente, pueda postularse una dialéctica positiva de tipo hegeliano) o qué ética política se desprende de la ética aplicada (la cual estará cerca de una ética de la sociedad civil irreductible a las formas institucionales estatales).

7. AGRADECIMIENTOS:

Este trabajo fue realizado en el marco del Proyecto ETHAI+ (Ética digital. La mejora moral desde un usuario interactivo de la inteligencia artificial/ Ref: PID2019-104943RB-I00) y del Proyecto SOCRAI+ (Mejora moral e inteligencia artificial. Aspectos éticos de un asistente virtual socrático/ Ref: B-HUM-64-UGR20) financiados por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) y por la Conserjería de Transformación Económica, Industria, Conocimiento y Universidades de la Junta de Andalucía (Fondos FEDER), respectivamente.

8. REFERENCIAS

Anderson, M. & S. L. Anderson (2007). Machine Ethics: Creating an Ethical Intelligent Agent. *AI Magazine*, *28 (4),* 15-26.

Apel, K. O. (2003). Globalización y necesidad de una ética universal. El problema a la luz de una concepción pragmático-trascendental y procedimental de la ética discursiva. En *Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón pública en una sociedad pluralista*, 191-218. Tecnos.

Apel, K. O. (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Paidós.

Apel, K. O. (1985). *La transformación de la filosofía II*. Taurus.

Apel, K. O. (1975). El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje: ensayo de una metacrítica del "racionalismo crítico". *Diánoia*, *21*, 140-173.

Aranguren, J. A. (1972). *Ética*. Revista de Occidente.

Aristóteles (2014). *Ética a Nicómaco*. Alianza

Aristóteles (2011). *Política*. Espasa-Calpe.

Arras, J. (1990). Common law morality. *The Hastings Centre Report*, *20*(4), 35-37.

Baker, R. y McCullough, L. (2007). Medical Ethics Appropiation of Moral Philosophy: The Case of the Sympathetic and the Unsympathetic Physician. Kennedy Institute of Ethics Journal, 17, 3-22.

Bayertz, K. (2003). La moral como construcción: una autorreflexión sobre la ética aplicada. En *Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón pública en una sociedad pluralista*, 47-70. Tecnos.

Beauchamp, T. L. (2007). History and Theory in "Applied Ethics". *Kennedy Institute of Ethics Journal*, *17*(1), 55-64.

Beauchamp, T. L. (2003). The Nature of Applied Ethics. En *A Companion to Applied Ethics*, 1-16. Cambridge: John Wiley & Sons.

Beauchamp, T. L., & Childress, J. F. (2001). *Principles of biomedical ethics*. Oxford University Press.

Bologna, S. (2006). *Crisis de la clase media y posfordismo*. Akal.

Brown, W. (2015). *El pueblo sin atributos: la secreta revolución del neoliberalismo*. Malpaso.

Clouser, K. D. (1977). Biomedical ethics: some reflections and exhortations. *The Monist*, *60*(1), 47-61.

Cortina, A. (2007). *Ética mínima: Introducción a la filosofía práctica*. Tecnos.

Cortina, A. (2003). El quehacer público de la ética aplicada: ética cívica transnacional. En *Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón pública en una sociedad pluralista*, 13-44. Tecnos.

Cortina, A. (2002). La dimensión pública de las éticas aplicadas. *Revista Iberoamericana de Educación*, *29*(10), 45-64.

Cortina, A. (1996). El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas. *Isegoría*, *13*, 119-134.

Cortina, A. (1993). *Ética aplicada y democracia radical*. Tecnos.

Cortina, A. (1992). *Ética sin moral*. Tecnos.

Cortina, A. (1985). *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Sígueme.

Foucault, M. (2009). *El nacimiento de la biopolítica*. Akal.

Franz, D. J. (2021). Is Applied Ethics Morally Problematic?. *Journal of Academic Ethics*, *19*(2), 1-16.

Frey, R.G. et al. (2003). *A companion to applied ethics*. Blackwell.

Gert, B. (1982). Licensing professions: preliminary considerations. *Business & Professional Ethics Journal*, *1*(4), 51-63.

Gracia, D. (2019). *Fundamentos de bioética*. Triacastela.

Grix, M. et al. (2016). *Contemporary issues in applied and professional ethics*. Emerald Group.

Jamieson, D. (2002). Is Applied Ethics Worth Doing?. En *Morality´s Progress: Essays on Humans, other Animals and the Rest of Nature*. Oxford University Press.

Koselleck, R. (2012). *Historias de conceptos: Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Trotta.

Lipovetsky, G. (1994). *El crepúsculo del deber: la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Anagrama.

Llorca-Albareda, J. (2021). Análisis y reconstrucción de la idea filosófica de ética aplicada desde la hermenéutica crítica de Adela Cortina. Trabajo de Fin de Máster. Obtenido de: https://eprints.ucm.es/id/eprint/68173/

MacIntyre, A. (2013). *Tras la virtud*. Espasa-Calpe.

MacIntyre, A. (2003). ¿La ética aplicada se basa en un error?. En *Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón pública en una sociedad pluralista*, 71-89. Tecnos.

Morini, C. (2014). *Por amor o a la fuerza: Feminización del trabajo y biopolítica del cuerpo*. Traficantes de Sueños.

Rorty, R. (2006). Is philosophy relevant to applied ethics?. *Business Ethics Quarterly*, *16*(3), 369-380.

Sánchez Ferlosio, R. (2018). El alma y la vergüenza. En *Qwertyuiop*, 98-128. Penguin Random House.

Walzer, M. (1993). *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*. Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. (2012). *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*. Alianza.

Weber, M. (1997). *Sociología de la religión*. Istmo.

LA CREACIÓN DE LOS PRIMEROS BEBÉS MODIFICADOS GENÉTICAMENTE: UN ANÁLISIS DEL CASO HE JIANKUI DESDE LA BIOÉTICA

Mª ÁNGELA BERNARDO-ÁLVAREZ
Programa de Doctorado en Derechos Humanos, Poderes Públicos, Unión Europea: Derecho Público y Privado de la Universidad del País Vasco (UPV-EHU)

1. INTRODUCCIÓN

El concepto de Biotecnología incluye tres vocablos griegos, *bios* (vida), *tekne* (arte técnica u oficio) y *logos* (conjunto de saberes), en referencia a una disciplina que consiste en el empleo de organismos vivos o de partes de estos, como genes y proteínas, para producir conocimientos, bienes y servicios (OECD, 2001).

Pese a que sus orígenes se remontan al Neolítico, con la domesticación de las primeras especies de plantas y animales, el verdadero auge de la Biotecnología tiene lugar a partir de la década de los setenta del siglo pasado gracias al desarrollo de la tecnología del ADN recombinante (también conocida como ingeniería genética).

Desde entonces, el ser humano es capaz de modificar la materia viva con una rapidez, precisión y complejidad que no tiene precedentes. Estas prácticas han propiciado numerosos beneficios y avances, especialmente durante las últimas décadas (De Miguel Beriain, 2009, p. 9). Cabe mencionar, por ejemplo, el desarrollo de fármacos recombinantes como la insulina y la eritropoyetina o, de forma más reciente, la producción de varias vacunas contra la COVID-19.

La Biotecnología, no obstante, puede causar riesgos y perjuicios, lo que plantea a menudo diversas implicaciones éticas, legales y sociales. Ello es debido a la ambivalencia consustancial al progreso científico, que

supone una importante tensión dialéctica entre dos extremos opuestos: por un lado, la esperanza en los frutos que puede conllevar la investigación para mejorar nuestra calidad y esperanza de vida; por otro, el miedo a que algunos de estos riesgos puedan convertirse en realidad (De Castro Cid, 2011, p. 51), provocando importantes daños.

1.1. CRISPR-Cas, un revolucionario 'cortapega' genético

Esta ambivalencia resulta patente al analizar los sistemas CRISPR-Cas, una de las aplicaciones más novedosas y destacadas de la Biotecnología reciente. Estas herramientas permiten, por ejemplo, manipular de forma dirigida y precisa el ADN (Ormond *et al*, 2017), es decir, la molécula que porta la información genética de los seres vivos y que se transmite de forma hereditaria de generación en generación.

En la naturaleza, el hallazgo de CRISPR-Cas se remonta a finales de los años ochenta y principios de los noventa del siglo pasado (Mojica y Montoliu, 2016). Fue entonces cuando se descubrió su existencia en diversos tipos de bacterias y arqueas, donde funciona como un mecanismo de defensa para que los microorganismos puedan protegerse frente al ataque de potenciales virus.

En 2012, las científicas Jennifer Doudna y Emmanuelle Charpentier idearon la posibilidad de que CRISPR-Cas pudiera ser utilizado como una herramienta programable de modificación genética (Jinek *et al*, 2012). El planteamiento, demostrado luego en múltiples organismos vivos, convirtió a CRISPR-Cas en una técnica que hoy en día sirve para introducir cambios en cualquier genoma, incluido el del ser humano.

La relevancia de la contribución de Doudna y Charpentier resultó de tal envergadura que fueron reconocidas en 2020 con el Nobel de Química. Desde entonces, CRISPR-Cas ha protagonizado una auténtica revolución científica. Aunque otras técnicas previas también servían para llevar a cabo modificaciones sobre el ADN, estas herramientas cuentan con una rapidez, precisión y sencillez inéditas hasta ahora, lo que ha permitido que su acceso se democratice (Lacadena, 2017, p.3).

El uso de CRISPR-Cas ha posibilitado experimentos antaño inimaginables e inalcanzables (Baltimore *et al*, 2015, p.37). En el ámbito de la investigación básica, estas herramientas permiten, por ejemplo,

comprender mejor las funciones génicas o analizar el origen de un gran número de enfermedades mediante el desarrollo de nuevos modelos animales de experimentación. Desde una perspectiva aplicada, los sistemas CRISPR-Cas presentan además un gran potencial para diagnosticar, prevenir o tratar múltiples trastornos de origen genético.

Sin embargo, la facilidad de empleo y la gran accesibilidad de CRISPR-Cas suponen un enorme desafío. Y ello porque su mal uso puede entrañar importantes riesgos y perjuicios. Así quedó demostrado en 2018 cuando el equipo de He Jiankui anunció el nacimiento de los primeros bebés modificados genéticamente de forma intencional por primera vez en la historia. Este caso, que alcanzó una gran repercusión mediática, sin duda tuvo un notable impacto jurídico, ético y social.

Por ello, este capítulo se centra en el análisis del caso de He Jiankui desde la perspectiva de la Bioética. Con ese propósito, examinaremos primero las herramientas y las posibilidades de CRISPR-Cas. A continuación, el trabajo aborda la realización del experimento y sus implicaciones, teniendo en cuenta especialmente el impacto y la controversia generada a la luz de los principios de la Bioética.

2. OBJETIVOS

El caso de He Jiankui se basó en una intervención intencional para modificar el genoma de diversos seres humanos mediante la aplicación de los sistemas CRISPR-Cas. Dicho experimento afecta, si bien de modo limitado, a las generaciones futuras, por lo que resulta pertinente examinar las implicaciones éticas de dicho trabajo. Así pues, los objetivos del presente capítulo son los siguientes:

1. Estudiar las herramientas CRISPR-Cas y su aplicación en el ámbito de la salud humana;
2. Revisar el desarrollo de la investigación llevada a cabo con estas técnicas por el equipo de He Jiankui;
3. Analizar el impacto ético de este experimento;
4. Examinar la controversia a la luz de las corrientes de la Bioética principialista y de las éticas de la responsabilidad.

3. METODOLOGÍA

La metodología utilizada es la propia de la disciplina de la Bioética. En consecuencia, nuestro trabajo examina primero las herramientas CRISPR-Cas y el experimento del equipo de He Jiankui para conocer de forma pormenorizada esta controversia. A continuación, se analiza dicha investigación mediante el empleo de los principios de autonomía, beneficencia, no maleficencia, justicia y responsabilidad.

Así pues, el trabajo estudia el contenido y la fundamentación de estos principios éticos mediante su aplicación práctica en un experimento muy discutido. Esta metodología nos permite profundizar en las implicaciones éticas que conlleva la modificación del genoma humano en la línea germinal a través de los sistemas CRISPR-Cas.

4. RESULTADOS

4.1. El uso de CRISPR-Cas como editor del genoma: especial consideración de su aplicación en el caso He Jiankui

Las herramientas CRISPR-Cas funcionan como una especie de *editor de textos* sobre el genoma, dado que permiten localizar secuencias concretas y reemplazarlas por otros fragmentos que resulten de interés (Baylis, 2019, p.11). Por esta razón, dichos sistemas forman parte de las llamadas técnicas de edición genética, entre las que también se incluyen las meganucleasas, las nucleasas de dedos de zinc (ZFN, en inglés) y las nucleasas tipo activadores de transcripción (TALEN).

En esencia, el funcionamiento de este revolucionario 'cortapega' genético es relativamente sencillo: el elemento Cas funciona como un *bisturí* a nivel molecular, mientras que la parte CRISPR actúa como la *mano de un cirujano*, indicándole dónde debe realizar la incisión en el ADN.

Una vez producido el corte, las células disponen de dos mecanismos para repararlo (Bernardo-Álvarez, 2019, p.27). El primero es la unión de extremos no homólogos (NHEJ), mediante la que se añaden o eliminan nucleótidos al azar. Esta opción se trata de una ruta sumamente

efectiva, aunque también muy peligrosa, dado que puede dar lugar a la disrupción génica de la secuencia diana.

La segunda vía es la reparación dirigida mediante homología (HDR), que aprovecha la adición de una secuencia molde, similar al fragmento original donde se produjo el corte, para poder subsanar la incisión. Por este motivo, dicho mecanismo tiene menos probabilidades de cometer errores o de incluir cambios no deseados en el genoma, lo que resulta de gran interés desde una perspectiva clínica.

Por otra parte, la utilización de los sistemas CRISPR-Cas puede perseguir múltiples objetivos. Entre otros ejemplos, podemos destacar la inserción de nueva información genética en el ADN, la disrupción de secuencias concretas, la modificación específica de un fragmento para que su expresión sea diferente o la corrección de mutaciones que predispongan o causen determinadas enfermedades (Marfany, 2019, p.20).

A la hora de aplicar las herramientas CRISPR-Cas sobre el genoma de los seres humanos, podemos diferenciar los distintos usos teniendo en cuenta tres características importantes: el tipo celular sobre el que se pretende llevar a cabo la modificación genética (células somáticas o células germinales); el modo en el que se realice la intervención (*ex vivo* o *in vivo*); y la finalidad que se busque con dicha intervención (que puede ser, por un lado, diagnóstica, preventiva o terapéutica y, por otro, contar con un objetivo de mejora genética o *enhancement*).

En primer lugar, debemos destacar que el tipo de células sobre el que se aplique CRISPR-Cas resulta esencial. El motivo es que, si se modifica el genoma de células somáticas, el cambio que se pretende introducir afectará solo a un individuo. En cambio, si se interviene sobre el genoma de las células germinales, dichas variaciones también podrán afectar potencialmente a la descendencia de los individuos editados.

El experimento de He Jiankui se realizó en el segundo tipo celular, es decir, sobre la línea germinal. Así pues, el equipo alteró el genoma de embriones humanos en fases tempranas del desarrollo, que luego fueron implantados en el útero de dos mujeres, cuyo embarazo llegó a término de forma exitosa. Por ello, las intervenciones realizadas no solo han

cambiado el genoma de los tres bebés, sino que en el futuro estas variaciones podrían transmitirse a su descendencia.

En segundo lugar, la modificación con CRISPR-Cas puede distinguirse en función de cómo se lleve a cabo. En consecuencia, su empleo puede realizarse directamente sobre el individuo (*in vivo*) o bien puede hacerse mediante la extracción de sus células, que se alteran posteriormente en el laboratorio para luego volverse a implantar en el sujeto (*ex vivo*). En este último caso, la modificación genética puede ser controlada de forma más precisa, por lo que la mayoría de los ensayos clínicos con CRISPR-Cas utilizan esta aproximación.

En tercer lugar, las intervenciones sobre el genoma humano se pueden clasificar en función de si tienen un propósito relacionado con la salud o si, por el contrario, cuentan con un objetivo de mejora genética (*enhancement*). En el primer caso hablamos de modificaciones genéticas con fines preventivos, diagnósticos o terapéuticos, siempre que nos sirvan para evitar, detectar o tratar una enfermedad, respectivamente.

Desde el año 2012, buena parte de las investigaciones con CRISPR-Cas se han centrado en este ámbito, de forma que estas herramientas suponen una nueva esperanza en el campo de la Medicina. La razón es que son sistemas baratos, muy sencillos y versátiles de utilizar (Santaló y Casado, 2016, pp.25-26), así como bastante precisos y efectivos, aunque aún cuenten con limitaciones importantes.

Estas propiedades explican su gran éxito científico. De hecho, hoy en día, existen diversos ensayos clínicos en marcha para probar la seguridad y la eficacia de CRISPR-Cas como terapia experimental contra diversas enfermedades (cáncer, anemia falciforme, betatalasemia, amaurosis congénita de Leber, amiloidosis mediada por transtirretina o angioedema hereditario, entre otras patologías relevantes).

Otra posibilidad es que el uso de CRISPR-Cas no se asocie con la prevención, el diagnóstico o el tratamiento de una dolencia. Este es el caso de la mejora genética (*enhancement*), donde la finalidad principal es potenciar capacidades físicas, cognitivas o intelectuales de los individuos que vayan a ser editados. El experimento perpetrado por el equipo de He Jiankui persiguió precisamente este segundo objetivo de mejora.

4.2. Análisis del experimento de edición con CRISPR-Cas que dio lugar a los primeros bebés modificados genéticamente

En noviembre de 2018, el grupo de He Jiankui anunció a través de las redes sociales y de los medios de comunicación un experimento inédito. Su trabajo consistió en la modificación de 31 embriones humanos, procedentes de 7 parejas diferentes, que luego dieron lugar a los primeros bebés editados genéticamente. Los participantes compartían un rasgo en común: el padre era seropositivo, es decir, padecía la infección por el virus de la inmunodeficiencia humana (Musunuru, 2019, pp.143-145).

De manera posterior, el equipo de He Jiankui implantó 13 de los 31 embriones en 5 mujeres diferentes. Sin embargo, únicamente 3 embarazos llegaron a término, dando lugar al nacimiento de dos bebés modificadas genéticamente en China (llamadas Lulú y Nana) y de un tercero en Tailandia. La existencia de este último individuo se confirmó tras la divulgación de la sentencia de un tribunal chino que condenó a penas de cárcel a He Jiankui y a algunos de sus colaboradores más próximos por el delito de práctica médica ilegal.

En particular, el objetivo del experimento fue modificar el gen *CCR5*. La secuencia diana codifica de forma natural una proteína que sirve de puerta de entrada al VIH en algunas células del sistema inmunitario. A pesar de que CCR5 no es el único receptor para la entrada del VIH (Hütter *et al*, 2015), el equipo de Jiankui pretendía con esta aproximación dotar a los futuros bebés de un mayor nivel de resistencia frente a la infección por este virus.

Su argumentación se centraba en que esta infección constituye hoy un importante problema de salud pública en China. Sin embargo, la eliminación de esta secuencia genética, como pretendía el equipo de He Jiankui, no resulta inocua. Diversos estudios también han correlacionado la ausencia de la proteína CCR5 con una mayor susceptibilidad a otras infecciones (Keynan *et al*, 2011).

Asimismo, el experimento se llevó a cabo de forma inadecuada. Por un lado, la investigación se realizó sin que hubiera suficientes garantías de seguridad y eficacia de la técnica. Por otro, de acuerdo con los datos

conocidos, Lulú y Naná padecen mosaicismo, es decir, no todas sus células presentan los mismos juegos genéticos (Greely, 2019, p.117).

Además, el experimento habría producido cambios en regiones diferentes a la secuencia diana (mutaciones *off-target*) en las dos bebés nacidas en China, mientras que no se conoce cuál es la situación del tercer sujeto modificado genéticamente. Pese a estos problemas, el equipo de Jiankui decidió implantar igualmente los embriones editados con CRISPR-Cas. Todavía hoy existe una gran incertidumbre acerca del impacto que podrían tener dichas intervenciones sobre su salud.

Por otra parte, cabe destacar que la propia edición del gen *CCR5* es una medida muy gravosa. En la actualidad, existen otras alternativas que, sin recurrir a la intervención sobre el genoma humano con CRISPR-Cas, permiten prevenir la infección por VIH en los recién nacidos. Un ejemplo, que podría haberse aplicado en este caso, es el uso del llamado lavado seminal durante el tratamiento de reproducción asistida.

En suma, el experimento perpetrado por el equipo de Jiankui, aunque sí está relacionado con un importante problema de salud, en realidad no tuvo el objetivo de diagnosticar, prevenir o tratar una enfermedad. La investigación presentaba como fin llevar a cabo una mejora genética (*enhancement*) para potenciar las capacidades físicas de los futuros individuos, es decir, dotarles de una mayor resistencia a la infección por VIH. No obstante, de acuerdo con los datos conocidos, este trabajo no logró el propósito deseado y, aun así, continuaron con el ensayo, lo que podríamos describir como un acto irresponsable.

4.3. Implicaciones éticas de la investigación

La realización de este experimento sin duda nos traslada una pregunta clásica: ¿todo lo científicamente posible es éticamente admisible? Para responder a esta cuestión, debemos recurrir precisamente a la Bioética, una disciplina en continua evolución que nos permite examinar la dimensión moral de este tipo de aplicaciones biotecnológicas.

Con ese propósito, resulta necesario preguntarse acerca del fundamento de la acción humana. Siguiendo lo postulado por Cortina (2000, p.33), “la cuestión ética no es de modo inmediato ‘¿qué debo hacer?’, sino

‘¿por qué debo?’” Para tratar de resolver esta pregunta, nuestro análisis recurre a las pautas clásicas de la Bioética principialista, añadiendo también el criterio de la responsabilidad (Jonas, 1995), con el fin de examinar este experimento y valorar sus implicaciones éticas.

4.3.1. La vulneración del principio de autonomía

En primer lugar, como es sabido, el principio de autonomía consiste en asumir que el ser humano es autónomo y, por tanto, que terceras personas no pueden intervenir de forma ilegítima en el proceso individual de toma de decisiones. De este modo, el criterio significa, de acuerdo con Beauchamp y Childress (2002, pp. 113-114), “la regulación personal de uno mismo, libre, sin interferencias externas” y “sin limitaciones externas, como por ejemplo una comprensión inadecuada”.

Al analizar el experimento de He Jiankui desde la perspectiva del principio de autonomía, podemos decir que dicha pauta moral se vulneró de manera flagrante. Como es sabido, este criterio consiste en garantizar la autodeterminación individual, es decir, que las personas puedan elegir libremente después de recibir una información adecuada (en este caso, sobre el experimento que se iba a llevar a cabo).

Sin embargo, el equipo de He Jiankui engañó a las parejas participantes al explicarles que iban a entrar a formar parte de un ensayo sobre la vacuna del SIDA, cuando en realidad el objetivo de su investigación tenía un propósito muy diferente. Por tanto, podemos decir que se produjo un vicio en el consentimiento libre e informado y que no se garantizó de forma adecuada el principio de autonomía.

4.3.2. La dificultad de valorar los potenciales beneficios de tecnologías emergentes como CRISPR-Cas

En segundo lugar, el principio de beneficencia consiste en hacer el bien y fomentar el bienestar individual (González Rodríguez Arnaiz, 2011). Por ello, a la hora de analizar el experimento bajo este prisma, tenemos que valorar si dichas actuaciones perseguían o no la causación de un bien sobre las familias participantes y su futura descendencia.

Sin embargo, teniendo en cuenta el estado preliminar en el que se encuentran las herramientas CRISPR-Cas, cuya seguridad y eficacia todavía no ha sido demostrada por la evidencia científica disponible, es hartamente difícil valorar los beneficios y los riesgos que estos sistemas pueden entrañar. Este escenario es similar a lo que ocurre con otras tecnologías emergentes que se sitúen en una fase experimental.

En este caso concreto, además, debemos recordar que hasta ahora el número de intervenciones sobre el genoma humano en la línea germinal ha sido muy limitado. Salvo la excepción que implica el caso de He Jiankui, ninguno de los estudios realizados por el momento ha presentado fines reproductivos. Por ende, la situación en la que nos encontramos hace que el conocimiento científico acerca de los potenciales beneficios de la edición genética en la línea germinal sea muy escaso.

No obstante, como recordamos con anterioridad, la realización de dicho estudio puede describirse como prematura pues existían otras alternativas menos gravosas, como el referido lavado seminal, cuyos efectos hubieran sido igualmente positivos, sin acarrear los riesgos del experimento llevado a cabo por el grupo de Jiankui. Asimismo, la implantación ulterior de los embriones editados con CRISPR-Cas, pese a no haber alcanzado los objetivos previstos, muestran cómo dicho trabajo no presentó los beneficios inicialmente planteados por los investigadores.

4.3.3. La causación de perjuicios y daños a través de la edición genética

A este respecto, también debemos examinar el uso de la edición genética desde la perspectiva del principio de no maleficencia. Esta pauta, como es sabido, implica una obligación negativa de abstención en el caso de que la actividad a llevar a cabo pudiera significar algún tipo de riesgo o perjuicio (Ferrer, 2016, pp. 98-99).

En líneas generales, la aplicación del principio de no maleficencia resulta compleja. Y ello porque el análisis ético siempre se topará con una importante paradoja: el dilema entre la acción (hacer) y la omisión (no hacer), especialmente cuando se busque prevenir o tratar enfermedades.

En este sentido, cabe destacar que el ser humano tiene la obligación y la responsabilidad de prevenir el daño que pudiera ocurrir.

Aunque el equipo de He Jiankui defendió su investigación alegando los efectos preventivos que tendría el empleo de CRISPR-Cas para esquivar un potencial daño (la infección por VIH), lo cierto es que, según planteamos con anterioridad, las modificaciones genéticas practicadas no consiguieron el objetivo deseado. Así pues, la existencia de mosaicismo genético y de mutaciones *off-target*, dos de las limitaciones más destacadas en el uso de estas herramientas, pueden suponer un importante riesgo para la salud de los individuos.

Es decir, en este caso, no se trata de una acción destinada a prevenir un mal, ya que no se alcanzó el objetivo buscado, sino que más bien la conducta de los investigadores entraña un efecto claramente perjudicial para los bebés modificados genéticamente y también para sus familias. Y ello porque, en la actualidad, están sometidos a potenciales riesgos para su salud que desconocemos, un problema que no se hubiera producido si el equipo de Jiankui no hubiera optado por aplicar CRISPR-Cas de forma prematura.

4.3.4. El injusto en la intervención sobre el genoma humano

La aplicación del principio de justicia se vincula con la igualdad, en el sentido de que obliga a tratar de forma similar las situaciones que resulten semejantes y de manera desigual a aquellas que no lo sean. En consecuencia, es clave tener en cuenta el contexto particular y las circunstancias personales de cada uno. Podemos afirmar entonces que se produce un injusto si a una persona se le niega un beneficio al que tiene derecho o, en cambio, se le confieren más responsabilidades y cargas de lo que es debido (Siurana Aparisi, 2010, p.127).

Para evaluar las intervenciones sobre el genoma humano a la luz de este criterio, resulta por ello necesario valorar el reparto de los beneficios y de las cargas en relación con la modificación genética que se practique en aras de determinar si fue o no justa. Con ese propósito debemos tener en cuenta también las circunstancias específicas en el que se produjo dicha investigación.

En el caso que nos ocupa, la existencia de opciones alternativas a la edición con CRISPR-Cas, que hubieran sido menos gravosas, y el desconocimiento sobre su empleo en la línea germinal demuestran que se sometió a los participantes a mayores cargas de lo necesario, sin ofrecerles un beneficio claro, por lo que la intervención ha de considerarse necesariamente como injusta.

4.2.5. Irresponsabilidad y quebrantamiento del principio de precaución

Las éticas de la responsabilidad también introducen una importante pauta que se establece en términos categóricos, no hipotéticos. En el ámbito de la investigación, este imperativo se traduce en actuar de tal manera "que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra" o, dicho de otro modo, "no pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad" (Jonas, 1995, p.40).

Teniendo en cuenta el carácter irreversible de muchas de las prácticas científicas, como podría suceder, por ejemplo, con algunas intervenciones sobre el genoma humano mediadas por los sistemas CRISPR-Cas, "no habrá mayor valentía que la cautela", según Jonas (1995, pp. 309-310), lo "que en todo caso será un mandamiento de la responsabilidad". Esta exigencia se materializa en el conocido principio de precaución, aplicable también a la investigación relacionada con la salud humana.

Si utilizamos esta perspectiva respecto al experimento de He Jiankui, podemos razonar que no había suficiente conocimiento científico disponible para llevar a cabo dicha intervención. Y ello es debido a que no existían pruebas acerca de la seguridad y eficacia de la técnica en la línea germinal. Por tanto, la conducta perpetrada por el equipo de He Jiankui puede calificarse como prematura e irresponsable.

Además, según planteamos con anterioridad, los investigadores conocían que la edición genética de los embriones humanos no había alcanzado los objetivos deseados. Aun así, decidieron seguir adelante con la investigación mediante la implantación de dichos embriones modificados genéticamente, sin conocer el impacto o los efectos que dicha

actuación podría depararles en el futuro. Por estos motivos, podemos afirmar que, en lugar de activar el principio de precaución, la acción representó una vulneración de la exigencia de responsabilidad que debe cumplir toda investigación científica.

Asimismo, cabe mencionar que el ejercicio del citado experimento se produjo en un momento donde no se ha llevado a cabo un debate público apropiado, en los términos del artículo 28 del Convenio de Oviedo, ni existe un consenso social acerca de estas intervenciones, aunque su forja resulta desde luego compleja (Romeo Casabona, 2021). Por ello, teniendo en cuenta el impacto que estos experimentos pueden suponer para las generaciones futuras, la realización de modificaciones genéticas en la línea germinal, atendiendo a la exigencia de responsabilidad, también debe garantizar esta discusión colectiva y pluralista.

5. DISCUSIÓN

Las herramientas CRISPR-Cas son una de las aplicaciones biotecnológicas más importantes de las últimas décadas y su llegada convierte a la edición genética en una posibilidad más barata, fácil y precisa (Bellver Capella, 2016, p. 224). Por este motivo, estos sistemas presentan un gran potencial en el ámbito de la salud humana, aunque todavía se encuentren en una fase preliminar de investigación.

Además, los sistemas CRISPR-Cas se caracterizan por una notable ambivalencia, consustancial al progreso científico, dado que cualquier mal uso puede convertirse en algo perverso (Casado González, 2002, p. 186). Ello queda demostrado con el experimento realizado por el equipo de He Jiankui, que dio lugar al nacimiento de los primeros bebés modificados genéticamente de forma intencional de la historia.

El propósito de este trabajo fue llevar a cabo una mejora genética (*enhancement*), aunque otros autores defienden sus posibles efectos preventivos (Greely, 2019, p. 117). La idea del equipo de Jiankui se centró en modificar el gen *CCR5*, que codifica una proteína que sirve de entrada al virus de la inmunodeficiencia humana, en aras de dotar a los futuros individuos de una mayor resistencia frente al VIH.

Los datos conocidos acerca de dos de los bebés muestran que la investigación no consiguió los objetivos planteados inicialmente ya que se produjeron los efectos secundarios asociados de manera habitual con CRISPR-Cas (mosaicismo genético y mutaciones *off-target*). No existe información acerca del impacto de la modificación genética en el tercer bebé fruto de este experimento, lo que supone una limitación a la hora de valorar las implicaciones éticas de dicho trabajo.

El análisis del caso de He Jiankui desde la perspectiva de la Bioética se ha llevado a cabo mediante el enfoque de las corrientes principialistas y de la responsabilidad. Esta perspectiva limita el estudio de las implicaciones éticas, aunque suelen ser los criterios clásicos empleados en el ámbito de la Bioética. Ello nos ha permitido examinar dicho experimento a la luz de los principios de autonomía, beneficencia, no maleficencia, justicia y de la exigencia de responsabilidad.

A este respecto se han identificado algunos de los principales desafíos que entraña la edición genética con CRISPR-Cas sobre la línea germinal. Así pues, a tenor del análisis sobre el experimento del equipo de He Jiankui, debemos mencionar las dificultades para garantizar la libre autodeterminación, la necesidad de promover el bienestar y la primacía individual, sin causar daños evitables, y de asegurar la equidad en el disfrute del progreso científico. Por último, resulta necesario emprender este tipo de investigaciones aplicando el principio de precaución.

6. CONCLUSIONES

La edición genética con CRISPR-Cas constituye una auténtica revolución en el ámbito de las ciencias de la vida al presentar un gran potencial tanto en investigación básica como aplicada. En concreto, su desarrollo puede dar lugar a nuevos métodos diagnósticos, preventivos y terapéuticos de un gran número de enfermedades de origen genético.

Las características de estas herramientas, especialmente su facilidad de empleo y su gran accesibilidad, son propiedades muy valiosas. Sin embargo, al mismo tiempo pueden entrañar una seria amenaza, como demuestra el experimento llevado a cabo por el equipo de He Jiankui.

Dicho trabajo implica riesgos y perjuicios todavía desconocidos para los primeros bebés modificados genéticamente de forma intencional.

El análisis de las implicaciones éticas de dicha investigación nos permite concluir que su realización fue irresponsable y prematura. No obstante, la llegada de estas técnicas puede dar lugar a nuevos avances beneficiosos para la Medicina del futuro. Con vistas a asegurar sus efectos positivos, resulta necesario que la libertad de investigación en esta materia se ejerza cumpliendo los principios éticos básicos.

7. REFERENCIAS

Baltimore, D., Berg, P., Botchan, M., Carroll, D., Charo, R. A., Church, G., … Yamamoto, K. R. (2015). A prudent path forward for genomic engineering and germline gene modification. Science, 348(6230), 36

Baylis, F. (2019). Altered inheritance. CRISPR and the ethics of human genome editing. Harvard University Press

Beauchamp, T. L., & Childress, J. F. (2002). Principios de ética biomédica. Masson

Bellver Capella, V. (2016). La revolución de la edición genética mediante CRISPR-Cas9 y los desafíos éticos y regulatorios que comporta. Cuadernos de Bioética, 27(2), 223-239

Bernardo-Álvarez, M.A. (2019). Edición genómica y libertad de investigación: ¿nuevos retos para viejos derechos? Revista de Derecho y Genoma Humano. Genética, Biotecnología y Medicina Avanzada, 51: 23-41

Casado González, M. (2002). ¿Por qué Bioética y Derecho? Acta Bioethica, VIII(2), 183-193

Cortina, A. (2000). Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica. Tecnos

De Castro Cid, B. (2011). Derechos humanos. Biotecnología. Derechos humanos: una compleja interacción circular. En Marcos del Cano, A. (Coord.), Bioética y derechos humanos (pp. 47-62). Universidad Nacional de Educación a Distancia

De Miguel Beriain, Í. (2009). Bioética y nuevas biotecnologías en salud humana. Junta General del Principado de Asturias y Sociedad Internacional de Bioética

Ferrer, J.J. (2016). Bioéticas principialistas. En Ferrer, J.J., Lecaros Urzúa, J.A. y Molins Mota, R., Bioética: el pluralismo de la fundamentación (pp. 91-116). Universidad Pontificia Comillas

González Rodríguez Arnaiz, G. (2011). Principio de beneficencia. Enciclopedia de Bioderecho y Bioética. Consultado el 7 de junio de 2021. https://bit.ly/principio-beneficencia

Greely, H.T. (2019). CRISPR'd babies: human germline genome editing in the 'He Jiankui Affair'. Journal of Law and the Biosciences, 6(1):111-183

Hütter, G., Bodor, J., Ledger, S., Boyd, M., Millington, M., Tsie, M., & Symonds, G. (2015). CCR5 Targeted Cell Therapy for HIV and Prevention of Viral Escape. Viruses, 7(8), 4186

Jinek, M., Chylinski, K., Fonfara, I., Hauer, M., Doudna, J. A., & Charpentier, E. (2012). A programmable dual RNA-guided DNA endonuclease in adaptive bacterial immunity. Science, 337(6096), 816

Jonas, H. (1995). El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Herder

Keynan, Y., Juno, J., Kasper, K., Rubinstein, E., & Fowke, K. R. (2011). Targeting the Chemokine Receptor CCR5: Good for HIV, What about Other Viruses? The Journal of Infectious Diseases, 203(2), 292

Lacadena, J.R. (2017). Edición genómica: ciencia y ética. Revista Iberoamericana de Bioética, 3, 1-14

Marfany, G. (2019). Interrogantes y retos actuales de la edición genética. Revista de Bioética y Derecho, 47, 17-31

Mojica, F.J.M. y Montoliu, L. (2016). On the Origin of CRISPR-Cas Technology: From Prokaryotes to Mammals. Trends in Microbiology, 24(10), 811-820

Musunuru, K. (2019). The CRISPR generation. The story of the world's first gene-edited babies. BookBaby

OECD (2001). Second OECD Ad Hoc Meeting on Biotechnology Statistics. https://bit.ly/oecd-biotechnology

Ormond, K. E., Mortlock, D. P., Scholes, D. T., Bombard, Y., Brody, L. C., Faucett, W. A., … Young, C. E. (2017). Human Germline Genome Editing. American Journal of Human Genetics, 101(2), 167.

Romeo Casabona, C. M. (2021). Gene editing: Do we need a universal approach? BioLaw Journal –Rivista di BioDiritto, 1(Special Issue), 29-32

Santaló, J. y Casado, M. (2016). Documento sobre bioética y edición genómica en humanos. Observatori de Bioètica i Dret, Universitat de Barcelona

Siurana Aparisi, J.C. (2010). Los principios de la bioética y el surgimiento de una bioética intercultural. Veritas, 22, 121-157

AKRASIA Y FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA DE LA MENTE

MIGUEL CABRERA MACHADO
Universidad Simón Bolívar, Caracas

1. INTRODUCCIÓN

La *akrasia*, es uno de los temas más antiguos de la filosofía. Sea que se la entienda como incontinencia, en el sentido aristotélico de debilidad del carácter, o en el más contemporáneo de debilidad de la voluntad, enfatizado por Kant, sigue formando parte del lenguaje moral con que se intenta explicar ciertas conductas. Adicionalmente, es uno de los conceptos más habituales de la moral popular, y que podríamos incluir en la denominada psicología popular.

1.1. DEBILIDAD DEL CARÁCTER O DE LA VOLUNTAD

La noción de akrasia, o incontinencia, le permite a Aristóteles explicar la conducta del agente que "persigue los excesos de las cosas placenteras y rehúye las dolorosas (…) todo lo referente al tacto y al gusto; más no por propia elección, sino contra su elección y pensamiento" (EN: 1148a). La akrasia se expresaría como debilidad del carácter, pues, aunque los sujetos "deliberan, no perseveran en aquello que han decidido por causa de la pasión" (EN: 1150b). El incontinente o acrático razona, delibera, pero su debilidad de carácter lo llevaría a no perseverar en fines racionalmente determinados. Es por eso por lo que, según Aristóteles, el acrático tiende a arrepentirse; sabe que hizo lo que no debería haber hecho.

Esta noción de akrasia se mantiene más o menos presente en toda la filosofía antigua, medieval y moderna; e impregna al pensamiento religioso. Pensemos por ejemplo en la noción cristiana de pecado: el sujeto

peca porque es débil; peca, aunque, en muchos casos, conoce la naturaleza del pecado, y la conducta virtuosa que no sería pecaminosa; pero su debilidad lo conduce a ello.

La modernidad se apoyó en la noción de *voluntad* para explicar las conductas de las personas. A diferencia del concepto de akrasia, que no requiere de una instancia especial, separada del conjunto de las disposiciones conductuales del sujeto, con el concepto de voluntad se introduce una instancia que sería autónoma respecto a otras instancias mentales y corporales del sujeto. Por ejemplo, para Kant, la voluntad y el sujeto poseedor de la misma son libres en la medida que, racionalmente, la voluntad determina su moralidad, actúa según ella y se impone sobre los deseos e inclinaciones a los que nos urgen los sentidos. Inversamente, la voluntad no es libre si cede a dichos deseos e inclinaciones. Y aunque Kant no se valió del concepto de akrasia, se deduciría de sus planteamientos que, si la voluntad cede ante los deseos e inclinaciones, y, por tanto, se somete a estos, estaríamos en presencia de una voluntad que es débil.

A pesar de que los empiristas modernos también utilizaron el concepto de voluntad, no le dieron el mismo peso que Kant. En términos generales, con voluntad hacían alusión a la conducta humana como un todo, en cuanto que determinada por el sistema de deseos, creencias y el razonamiento. Sin embargo, la noción de una voluntad débil, que cede a las inclinaciones de los sentidos, también la encontraremos en el empirismo.

1.2. PSICOLOGÍA Y MORAL POPULAR

Ese es el punto en que nos encontramos hoy día, al menos con el uso corriente del concepto de akrasia. Existiría una facultad de la mente, denominada voluntad, que podría ser fuerte, o débil, según el sujeto específico del que se trate.

Nuestro planteamiento es que, desde el punto de vista de la filosofía contemporánea de la mente, no existe la akrasia. Ahora bien, es indudable que dicho concepto posee un valor explicativo para la psicología y la moral popular. ¿Cómo explicar que una persona, que sabe que debe

hacer A, acabe haciendo B, aunque B tenga consecuencias indeseables para él y los demás? Posiblemente para la mayoría de las personas, que por ejemplo X no pueda dejar de beber, siendo alcohólico, se explica por debilidad de su voluntad. Un caso menos extremo sería el de un alumno que sabe que debe estudiar para el examen, pero se va de juerga con sus amigos.

Acudir a la noción de debilidad de la voluntad es una manera fácil y conveniente de explicar la conducta; y, además, vista su popularidad, permite establecer un entendimiento común entre las personas que dialogan respecto a casos precisamente descritos como de debilidad de la voluntad. El reto consiste en tratar de explicar la conducta en cuestión, empleando conceptos que vayan más allá de la psicología popular.

2. OBJETIVOS

1. Explicar la conducta conocida como akrasia, apoyado en el modelo mental de la *Cognición Fundada* (Grounding Cognition).

2. Argumentar que el submodelo de las *Inferencias de Patrones de Terminación mediante Conceptualizaciones Situadas*, (Pattern Completion Inferences within Situated Conceptualizations), derivado del modelo de la cognición fundada, permite tanto precisar la explicación de la conducta acrática, así como de los conceptos relacionados de la debilidad del carácter y debilidad de la voluntad.

3. Delimitar el uso, en la psicología popular, de los conceptos de debilidad del carácter y debilidad de la voluntad.

3. METODOLOGÍA

Se analizó el modelo de la mente denominado *Grounding Cognition*, en adelante GC, y que podemos traducir como cognición fundada, propuesto por Barsalou y colaboradores (Barsalou, 2020, 2016, 2013). También se revisó literatura referente a las teorías de la Cognición Corporalizada (E*mbodied Cognition*), en particular Gallagher (2018), y del

Cerebro Predictivo (*Predictive Brain*) (Clark (2013, 2016), Gallese (2018), Kahneman (2011), Hutto y Myin (2017), y Mercier y Sperber (2017), entre otros. Como antecedente filosófico de algunas de los presupuestos de la GC, así como de la posición que suscribimos respecto al modelo conductista de la mente, así como del concepto de voluntad, nos referiremos a Sellars (1954, 1956, 1969).

4. RESULTADOS

Comencemos con algunos antecedentes propuestos en los marcos de la filosofía de la mente y la filosofía del lenguaje. Específicamente, Wilfrid Sellars planteó que lo más característico de la conducta humana es que está regida por normas. Los conceptos de "reglas", "conducta gobernada por reglas" y "conducta gobernada por patrones" también fueron empleados por Sellars para dar cuenta del fenómeno de la normatividad. Ahora bien, "normatividad" tal como lo ve Sellars, tiene un significado más amplio que el utilizado corrientemente.

En términos generales, se entiende por normas al conjunto de prescripciones, mandatos, instrucciones, que el sujeto aprende a lo largo de su vida, y que cubren un amplio espectro: normas del lenguaje, quiere decir, la gramática de la lengua; normas legales, que van desde las constituciones de los países hasta los reglamentos de convivencia entre vecinos; normas de membresía, que establecen las disposiciones que regulan el comportamiento de los miembros de gremios, clubes, asociaciones y entes similares, así como de los miembros de las distintas religiones y cultos; y normas morales, entre otros ámbitos que están sujetos a la normatividad. Haciendo una adaptación de la clasificación de von Wright (1963: p. 1 y ss.), llamemos a los anteriores el significado prescriptivo de la normatividad. Debemos hacer la salvedad de que prescriptivo es una categoría excesivamente amplia; los tipos de normas difieren entre sí, y requieren una discriminación un poco más específica que dé cuenta de esas distinciones. Sin embargo, para nuestros fines actuales es suficiente.

Independientemente de cuáles sean las categorías específicas del significado prescriptivo de normatividad, para Sellars dicho significado

prescriptivo sería derivado, secundario, respecto de lo que podríamos denominar el significado primitivo o básico de normatividad como conducta regida por patrones. En ese sentido, toda conducta humana estaría sujeta a regularidades, esto es, estaría regida por patrones regulares de conducta. El significado prescriptivo de normatividad hace alusión a conductas que son más o menos públicas, más o menos explícitas, más o menos formales, pero que en conjunto serían derivadas del hecho primitivo de la normatividad en cuanto que conducta gobernada por patrones, adquirida en el proceso de socialización y educación en el cual estamos inmersos desde niños. En el sentido básico que Sellars la emplea, la *normatividad* incluye tanto conductas explícitamente normadas, de las que estamos más o menos conscientes, como conductas implícitamente normadas, de las cuales mayormente no estamos conscientes. Según Sellars, "Las actividades gobernadas-por-patrones de la percepción, la inferencia y la volición, que esencialmente y en sí mismas no son acciones, son las que subyacen y hacen posible el dominio de las acciones, lingüísticas y no lingüísticas" (1974: p. 88).

Tendríamos entonces un hecho básico de la conducta humana: tiende a regirse por patrones, la mayor parte de las veces de forma inconsciente. Un poco más adelante veremos la relevancia de la propuesta de Sellars, cuando expongamos la teoría de las *Inferencias de Patrones de Terminación mediante Conceptualizaciones Situadas*.

Otro antecedente, ya en el contexto de la psicología y la biología, se encuentra en las *teorías corporalizadas* de la mente. Estas surgieron como alternativa al modelo cognitivo clásico, el cual está basado en teorías computacionales e internalistas de la mente, según las cuales todo lo que tiene que ver con la cognición, las acciones, el reconocimiento de sí mismo y la relación con los otros, sólo puede ser explicado en función de las estructuras cerebrales, prescindiendo de cualquier otro factor externo.

Para estar claros: por supuesto que el cerebro es el asiento de las funciones cognitivas, y el regulador de estas; lo que se discute es si el cerebro funciona con relativo aislamiento de otros factores, tanto internos como externos al cuerpo. Los factores externos a la mente y al cuerpo son vistos por las teorías cognitivas clásicas sólo como generadores de

inputs, información que es recibida y procesada por el cerebro. Por su parte, las teorías *corporalizadas* sostienen que tal modelo ignora las relaciones dinámicas entre el cerebro, el cuerpo y el ambiente externo, tanto físico como social (Gallagher, 2018: p. 8).

Como indicamos, las teorías clásicas han visto a la cognición como un *módul*o dentro del cerebro. Desde esta perspectiva, el módulo de la cognición operaría separada e independientemente de otros módulos, como serían los de la visión, la audición, las acciones y las emociones, entre otros. La percepción serviría principalmente para proporcionar la información al módulo cognitivo, tras ser procesada por alguno o varios de los otros módulos que reciben los datos perceptuales. El módulo cognitivo convertiría esos datos en acciones. En filosofía de la mente, la teoría computacional-modular de la mente fue impulsada, principalmente, por Fodor (1975).

Las teorías corporalizadas de la mente fueron propuestas como la alternativa no-modular de funcionamiento mental. Se les conoce como *Cognición corporalizada* (Embodied Cognition). Ellas plantean que la cognición es un fenómeno que requiere, para su realización, de otros factores además del propio cerebro, específicamente, del resto del cuerpo así como de factores ubicados en los entornos físico y social de las personas. Ahora bien, se ha planteado que tal descripción es problemática, en dos sentidos. En primer lugar, porque implicaría, incorrectamente, que el cuerpo, como un todo, necesariamente debe estar involucrado en la cognición; puesto que serían órganos y funciones específicos de aquel, los que intervendrían en la cognición. Y, en segundo lugar, porque para las teorías de la cognición corporalizada el cuerpo es sólo una parte de las bases o *fundamentos* de la cognición. Otros fundamentos importantes son las denominadas *modalidades* de la percepción, y el entorno físico y el social. En tal sentido, han llamado al modelo *Grounding Cognition*, cognición fundada, (GC), así como el modelo *4E Cognition*. Estas 4 E son las de *Embodied* (corporalizada), Embedded (incrustada), *Enactive* (enactiva) y Extended (extendida). Barsalou (2020: p. 2). En lo que sigue, quedémonos con modelo GC.

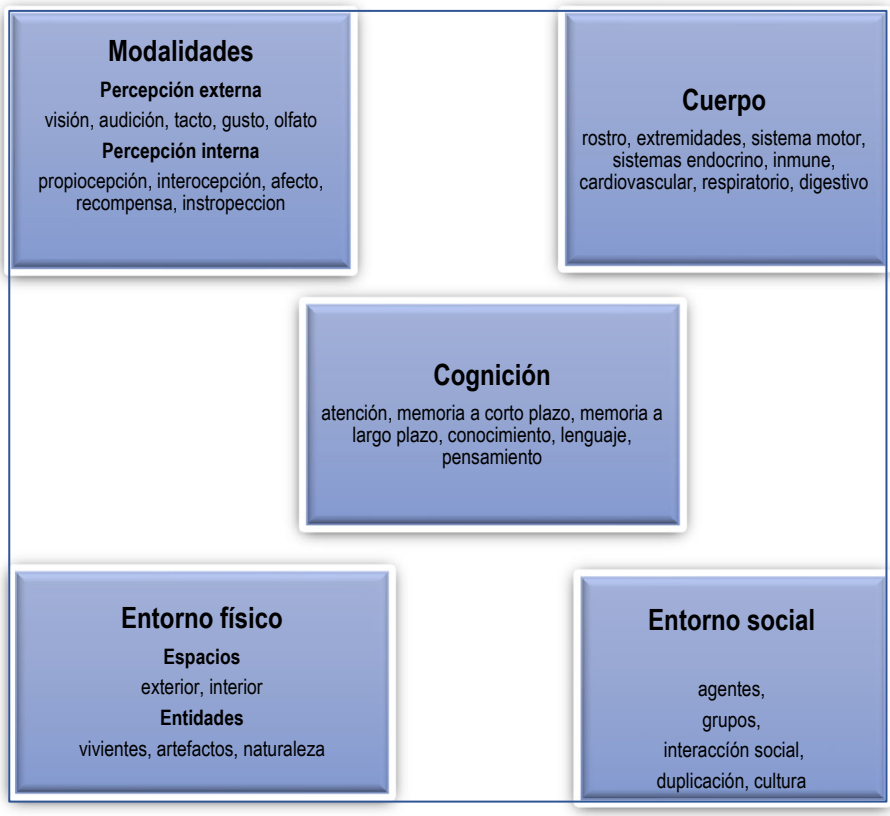
El modelo GC propone que la cognición emerge de las interacciones de los procesos cognitivos con cuatro dominios, o campos, que son las

modalidades de la percepción, el cuerpo, el entorno físico y el entorno social. Los procesos cognitivos aludidos son la atención, la memoria a corto plazo, la memoria a largo plazo, el conocimiento, el lenguaje y los pensamientos, es decir, toda la actividad mental tanto consciente como inconsciente. (Barsalou, 2020: p. 2). De modo que, según la GC, la cognición, no reside simplemente en los procesos cognitivos mencionados, sino que ella emerge a partir de esos procesos cognitivos, pero en interacción con el sistema sensoriomotor, el cuerpo, el entorno físico y el entorno social. En vez de ser un módulo en el cerebro, la cognición consistiría en un conjunto emergente de fenómenos que dependen críticamente de los dominios referidos (Barsalou, 2016: p. 14).

Otro concepto clave es de *acción situada*. Este se refiere a que la cognición no es un fin en sí mismo, sino que su rol es el de guiar las acciones a través de la vida de las personas. En vez de ser simplemente la culminación de cadenas de procesos que van desde la percepción hasta las funciones cognitivas (atención, memoria, conocimiento, lenguaje, pensamientos), estas actúan como mediadoras entre la percepción y la acción (Barsalou, 2020: p. 3). Pero la cognición no funciona aislada de otros factores, sino que es *situada* en alguno o varios de los dominios. Por ejemplo, el aprendizaje del lenguaje implica un conjunto de situaciones en las que el sujeto está inmerso a lo largo del proceso de aprendizaje. Estas van desde el entorno físico, como serían los lugares (hogar, escuela, calles), el entorno social (familia, amigos, compañeros de clase, transeúntes, grupos varios), el cuerpo (factores congénitos, alimentación, capacidades o discapacidades, neurotransmisores, hormonas), y perceptivos (audición, visión; percepción de los otros, autopercepción y autorreconocimiento, entre otros).

La siguiente figura nos permitirá ilustrar el modelo GC.

Figura 1. Cognición Fundada, Grounding Cognition (GC).



Los dominios de GC. La cognición emerge de los mecanismos clásicos cognitivos en las modalidades perceptuales, en el cuerpo y los entornos físico y social. Tomado de Barsalou (2020: p.2).

Es importante destacar que el hecho de que la figura anterior recurra a unos recuadros para representar los componentes del modelo *no significa* que cada cuadro sea un módulo ubicado en el cerebro, especializado en procesar los datos provenientes de los dominios, o que la propia cognición sea un módulo en el cerebro. Es decir, no hay un módulo en el cerebro para cada uno de esos dominios; así como no hay un módulo exclusivo para la cognición, tampoco hay un módulo que reciba *inputs* de los entornos físicos y sociales, del cuerpo o de la percepción. Las funciones cognitivas están distribuidas a lo largo del cerebro, en los lugares que han sido identificados desde hace tiempo como asientos de

esas funciones. Los dominios: modalidades de la percepción, cuerpo, entorno físico y entorno social suministran los datos que la cognición procesa. Por supuesto, las modalidades de la percepción, el cuerpo y las funciones cognitivas *están* en el cuerpo, *son* el cuerpo; los entornos físico y social, son externos al cuerpo.

Los elementos de la cognición y los de los dominios, están en constante interacción, en un ciclo continuo de retroalimentación. Esto es denominado con el Ciclo de la Acción Situada.

Figura 2. Ciclo de la Acción Situada.

Adaptado de Barsalou (2020: p. 3).

Aunque lo más frecuente es que el inicio del ciclo ocurre ante la percepción de entidades o eventos del entorno, no es necesario que sea así, ni ocurre en todos los casos de esa manera. Por ejemplo, un pensamiento repentino puede disparar una emoción, que tiene efecto inmediato en el cuerpo, en forma de sensaciones específicas a la emoción; como resultado, el sujeto puede dirigirse a un objeto del entorno (o a

otra persona). El proceso puede detenerse allí, o continuar con nuevas ramificaciones. Ahora bien, el resultado del proceso anterior es la agregación de nueva información, de nuevas memorias situacionales en la mente del sujeto. Estas memorias situacionales son denominadas también como *Conceptualizaciones Situadas*, puesto que las mismas constituyen el núcleo de los conceptos que empleamos para conocer y explicar el mundo.

> En la medida en que el ciclo de acción situada ocurre a través de situaciones parecidas, un patrón de repeticiones se establece en la memoria, lo cual facilita la implementación de acciones similares en situaciones futuras. El modelo asume que la acumulación de tales patrones subyace en el condicionamiento de la conducta, en el aprendizaje de hábitos, en la adquisición de habilidades, y en la memoria autobiográfica. (Barsalou, 2020: p. 4).

Igualmente, el modelo asume la presencia en todas las fases del proceso de mecanismos corporales tales como la emisión de hormonas y de neurotransmisores, que actúan activando y regulando funciones cerebrales diversas. De la misma manera, las deficiencias hormonales y de neurotransmisores también influyen en el tipo de memorias formadas, así como en las acciones que resultan del proceso.

El ciclo de acción situada está imbricado con un mecanismo cognitivo fundamental, que es denominado *Inferencias de Patrones de Terminación mediante Conceptualizaciones Situadas*, (Pattern Completion Inferences within Situated Conceptualizations, abreviado PCIwSC). Desde la perspectiva de esta teoría, la mente consistiría en una arquitectura de procesamiento de situaciones cuya función primaria es la de capturar y luego simular conceptualizaciones situadas, sea en forma de actividad mental interna, o en forma de acciones externas. Ante una situación determinada, se activaría la arquitectura cerebral indicada, produciendo un acoplamiento de la cognición, las modalidades perceptuales y el cuerpo con los entornos físico y social. En la medida en que una persona percibe, procesa y actúa en una situación, múltiples sistemas neuronales procesan en paralelo diferentes elementos de la situación, generando flujos complementarios de información. (Barsalou, 2016: p. 16).

En una situación específica, sus elementos individuales son percibidos y memorizados. En el mecanismo de formación de las memorias intervienen tanto los elementos perceptuales recibidos como información externa o interna, como los elementos corporales relevantes en esa situación, esto es, elementos tales como movimientos corporales, gestos, sensaciones, emociones, estados de ánimo, y recompensas y gratificaciones asociadas.

Estos elementos son conceptualizados e integrados en una explicación coherente tanto de la situación como del contexto de esta. Sin embargo, no sólo se describe y conceptualiza la situación, sino que el mecanismo descrito tiene la capacidad influenciar cómo son percibidas situaciones similares, cuáles serían las respuestas corporales -emociones, sensaciones- y las acciones posibles ante ella[301].

> Cuando un elemento de una situación previa es reencontrado, las conceptualizaciones almacenadas en la memoria, que contienen elementos de esa situación, pueden ser activadas. Según la teoría, la probabilidad de que una situación específica conceptualizada sea activada sigue el modelo bayesiano, contrastando su frecuencia de uso en el pasado con la similitud de la situación actual. (Clark, 2013: p. 188; Barsalou, 2016: p. 19).

Si la conceptualización situada es activada, se producen *inferencias* de lo que es probable que ocurra en la situación actual, basadas en los procesos PCIwSC. Las conceptualizaciones situadas constituyen patrones en la memoria, que cuando son activadas, producen Inferencias de Terminación de Patrones. Esto es, el proceso de la inferencia, basado en los patrones previos almacenados en forma de conceptualizaciones situadas, reconoce elementos de la nueva situación y *termina* (completa) el patrón, de forma tal que el proceso conlleva a percibir la nueva situación como un *ejemplar* de un patrón ya establecido. Este proceso ocurre de forma inconsciente y automatizada. Muy pocas veces las personas conscientemente reconocen una situación como parte de un patrón.

El enfoque de PCIwSC encaja muy bien con los que se conoce acerca de la enorme capacidad humana de completar patrones, así como de

---

301 La literatura proporciona magníficas ilustraciones de este proceso. Pensemos, por ejemplo, en la novela de Proust, En busca del tiempo perdido.

encontrar patrones incluso en arreglos aleatorios. Sin embargo, el proceso no está libre de errores, y frecuentemente somos engañados por nuestras capacidades de reconocimiento de patrones. (Turner, 2018: p. 117).

Presumiblemente, estos errores se deberían a que encontramos patrones que no corresponden a las conceptualizaciones situadas, o a que el completado de los patrones falla y se produciría una brecha entre el patrón que se completa y los conceptos situados. La mente hace constantes ajustes entre lo que percibe como parte de un patrón y lo que realmente sería parte de ese patrón. Tales ajustes conducen o bien a completar un nuevo patrón, distinto al previamente activado, o a generar nuevas conceptualizaciones y por tanto patrones del todo novedosos para el individuo.

El modelo PCIwSC tiene tanto alcance local como global. Esto quiere decir que tiene la capacidad de explicar, por ejemplo, el aprendizaje de elementos tales como una palabra, un signo o un símbolo matemático, incorporándolo a patrones más amplios, como oraciones y lenguajes. Posteriormente, el significado de una palabra o un símbolo es reconocido como parte de un patrón significativo. Globalmente, puesto que el aprendizaje de comportamientos específicos es incorporado como parte de patrones más amplios de conductas sociales, de modo que ante una determinada percepción de nuestro comportamiento o del comportamiento de los otros, en una situación dada, es reconocido como parte de un patrón, y como consecuencia es factible que se produzcan determinadas acciones, comportamientos, como resultados del patrón reconocido.

Retomemos ahora el problema original, es decir, el de la akrasia. Sin duda sería imposible reconstruir todos los elementos que intervienen en la conformación de la conducta de una persona. La dificultad de tal reconstrucción se pone de manifiesto al pensar en la compleja cadena de aprendizajes a los que el individuo se ve expuesto en su vida, acompañados de los factores situacionales. Sensaciones, emociones, intercambios sociales, pero también los efectos de factores neuroquímicos presentes en exceso o en defecto en el cerebro del sujeto. Habilidades aprendidas, así como carencias, malformaciones o discapacidades

posibles. Las características de su entorno, físico y social, y las relaciones que establece con esos entornos. Las respuestas del sujeto ante esos factores, así como los mecanismos de gratificación, todo lo cual contribuye a la formación de patrones de conducta, y a responder con acciones coherentes con el patrón ante determinadas situaciones.

La conducta acrática es, en sí misma, un patrón. Una persona que actúa de forma acrática está actuando según el patrón aprendido, que a su vez interactúa con otros patrones también aprendidos. Reconoce una situación, ante lo cual su cognición le indica que, debido a ciertas conceptualizaciones, debería *hacer A*, digamos debería efectuar el patrón *A*, puesto que sería lo mejor, desde el punto de vista de los conceptos que fundan *A*. Sin embargo, el sujeto *hace B*, puesto que este patrón tiene asociado mecanismos de recompensa que son más poderosos que los mecanismos de recompensa establecidos en *A*.

> De hecho, las conductas acráticas, en particular cuando sus consecuencias son claramente perjudiciales para el sujeto y su entorno, pueden ser tratadas psicológicamente, buscando el reforzamiento de las conductas asociadas a las conductas no acráticas. Con frecuencia, estos tratamientos son complementados con tratamiento farmacéutico. Por ejemplo, son ampliamente conocidos las funciones de la dopamina en los mecanismos de motivación y recompensa, la atención y la formación de los pensamientos. (Power and Starkstein, 2013: p. 135).

Sin embargo, *no es nuestro objetivo caracterizar a la conducta acrática como patológica y sujeta a curación médica*. Nuestro objetivo es de comprender dicha conducta, haciendo empleo del aprendizaje reciente de la psicología y la neurociencia, y, sobre todo, pasar del sentido exclusivamente moral que tiene tal conducta, a uno más holístico, integrado al conjunto de la personalidad del sujeto.

5. DISCUSIÓN

Hemos puesto en duda la existencia de la akrasia como una explicación causal de la conducta. Desde nuestro punto de vista, el concepto de akrasia tiene un valor descriptivo circunscrito al ámbito de la moral y la psicología popular. Hemos planteado los argumentos psicológicos y neurocientíficos en apoyo a nuestra posición. Hay otro par de

argumentos que la sustentarían. El primero, es que el concepto de akrasia supone la existencia de una entidad denominada voluntad, que tendría una especie de autonomía respecto al resto de las conductas del sujeto. El segundo, es que asume como correcto el modelo de la causalidad epistemológica, según el cual saber A debe ser suficiente para motivar a la acción que es consecuencia de A; no hacer A, sabiendo que debe hacerlo, se explicaría por una falla en el pensamiento racional.

Al rechazar la existencia de la instancia mental denominada voluntad, la posición que defendemos no es una variedad del mecanicismo o del determinismo según la cual los sujetos no serían libres, es decir, no tendrían "libre voluntad", o simplemente voluntad, siendo sus conductas determinadas por factores que escapan a su control, sean estos factores internos o externos. Al contrario, rechazamos tanto el mecanicismo como el determinismo de las conductas. A pesar de las restricciones que le impone su propia mente, el sujeto puede elegir; naturalmente, salvo los casos de restricciones políticas, es decir, cuando la libertad de elegir está restringida por las autoridades; pero eso es otro asunto distinto al de la akrasia.

Por lo demás, el rechazo a la existencia de la denominada voluntad no es nuevo en la filosofía de tipo empirista; por lo que como concepto que pretenda explicar la conducta sólo estaría presente hoy en una filosofía que no sea empirista, además de la psicología popular.

El término "voluntad" tiene aparejado el de "voliciones". Siendo el primero una "facultad", el segundo sería un acto mental, producido por la voluntad. Las voliciones han sido postuladas como actos especiales de la mente, por medio de las cuales las creencias y los pensamientos son ejecutados en acciones. Por tanto, serían actos mentales mediadores entre las creencias y pensamientos y las acciones realizadas por el cuerpo, actos que serían producidos por la denominada facultad de la voluntad.

Si consideramos lo último expresado, podemos ver que no parece plausible la necesidad de una instancia mediadora entre los pensamientos y las acciones. Entre otras razones, porque enfrenta el problema de la localización en el cerebro. Si bien se han identificado áreas asociadas a funciones específicas, como lenguaje, procesamiento de estímulos

sensoriales, orientación espacial, entre otras, no hay un área dedicada a la voluntad, ni a las voliciones.

Otra dificultad es conceptual: consideramos que la llamada voluntad no es más que la disposición de una persona a comportarse de cierta manera en determinadas circunstancias. Uno de los conceptos fundamentales de la filosofía de la mente contemporánea es el de disposición de conducta, el cual se enmarca en el monismo cuerpo-mente. En ese sentido, podemos separar las funciones mentales de las corporales sólo conceptualmente, para fines de análisis; pero no hay una separación ontológica en dos entes: la mente y el cuerpo. Todas las funciones mentales son disposiciones de conductas de una sola entidad, que es el cuerpo humano. En el caso que nos ocupa, la llamada voluntad débil no es más que la disposición a comportarse de manera tal que el sujeto realiza acciones que parecieran ser contrarias a lo que ha expresado como creencias y pensamientos.

Pero esto no es todo lo que habría que decir respecto a la akrasia, puesto que sólo estaríamos sustituyendo un término por otro más contemporáneo. Al principio de esta presentación, dijimos que el concepto de akrasia tiene dos problemas. Ya hemos tratado el primero: la supuesta existencia de la llamada voluntad. El segundo, es que se asume como correcto el modelo de la causalidad epistemológica, según el cual saber A debe ser suficiente para motivar a la acción que es consecuencia de A; no hacer A, sabiendo que debe hacerlo, se explicaría por una falla en el pensamiento racional.

Aunque ya Hume había señalado que la razón por sí sola nunca es el motivo de las acciones, ha sido necesario el desarrollo de las ciencias de la mente para construir modelos mentales que recojan la complejidad de los procesos involucrados. Los últimos veinte años han sido extremadamente fructíferos al respecto, y al respecto hemos citado ampliamente el trabajo de Barsalau. Otras referencias importantes son Clark, Gallese, Kahneman, Hutto y Myin y Baume y Mercier, entre otros.

En el caso del razonamiento, también se ha estudiado neurológicamente que suele ser un proceso que ocurre con posterioridad a las respuestas inmediatas, casi automáticas, que las personas producen ante una

situación determinada. El razonamiento está asociado a lo que se ha denominado pensamiento lento, el cual se caracteriza por el tiempo y el esfuerzo relativo requerido para su ejecución, respecto al denominado pensamiento rápido, que es el que predomina en la conducta cotidiana.

Por último, el modelo integra el hecho conocido de que los procesos de aprendizaje son tanto formales como informales, esto es, ocurren tanto en espacios destinados al aprendizaje como en la interacción constante del sujeto con el mundo; y ocurre tanto de forma individual como mediante la interacción con el entorno.

Una posición plausible respecto a la explicación de acciones como las acráticas, sería: las personas aprenden formal e informalmente patrones de conductas; estos son mayormente inconscientes; ante determinada situación, los patrones son reconocidos; los sistemas cerebrales relevantes son activados, incluyendo el sistema de acciones; y la acción ocurre si hay un estímulo suficientemente fuerte, o del tipo adecuado, para producir la acción involuntaria e inconscientemente; y las acciones son racionalizadas, sea como "arrepentimiento", o bien como justificación y explicación de la conducta.[302]

- Una de las consecuencias de los modelos GC y PCIwSC es que en la conducta acrática el sujeto efectivamente sabe, racionalmente, que debería hacer A; pero realiza B porque predominarían otros de los factores anteriormente indicados. La

[302] En las discusiones del Congreso, Ignasi Llobera Trías planteó si "la akrasia entendida como debilidad del carácter, es decir a modo aristotélico, podría ser defendida. Al fin y al cabo, la akrasia así entendida haría referencia a la contradicción entre el mejor juicio moral del agente y la acción que lleva a cabo, que puede verse motivada por los motivos (…) que usted detalla". Mi respuesta fue: "Efectivamente, me inclino hacia el punto de vista aristotélico, puesto que, a pesar de la distancia, en cierto modo no es tan lejano a cómo se concibe la conducta humana hoy día. Esto es, precisando lo anterior, no se requiere de un ente especial, como sería la voluntad; el carácter se puede formar y mejorar a través del hábito y el aprendizaje; e igualmente, Aristóteles me parece más realista en el reconocimiento del rol motivante de factores como las emociones; por último, dada su tendencia naturalista, no sería incoherente con su postura la explicación causal basada en factores neuroquímicos cerebrales. Como ud. dice, los motivos [derivados del modelo PCIwSC] en cierto modo calzarían bien con el aristotelismo." Muchas gracias a Ignasi por su planteamiento, así como por su referencia al artículo escrito por él, relativo a la "akrasia inversa", publicado en (https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/7835/7625). En este caso, mi posición fue de rechazo a la existencia de la "akrasia inversa".

voluntad no sería débil, primero porque no hay tal voluntad, sino un complejo de procesos que se expresan en conductas, y en segundo lugar porque en realidad el sujeto prefiere, a veces de forma preconsciente, hacer B, aun cuando reconozca que A sería una mejor opción, tomando en consideración las consecuencias de B. Sin embargo, en esa preferencia, la racionalidad también suele intervenir, aunque sea para justificar a B.

6. CONCLUSIONES

Los modelos GC y PCIwSC procuran integrar hechos conocidos, suficientemente probados, con otros cuyo estatus es más bien el de hipótesis que requieren de mayor investigación. Si empezamos por las bases neuroquímicas, es harto conocido el rol de los transmisores químicos en asuntos tales como la gratificación, el placer y la necesidad de algunas personas de obtener recompensas inmediatas para su desempeño diario, en contraste con personas que tienen la capacidad de posponer dichas recompensas en función del logro de objetivos que requieren de más tiempo para su consumación. Asimismo, se conoce el rol de dichos transmisores, sea por exceso o por ausencia relativa de los mismos, en conductas adictivas.

También se ha estudiado la enorme capacidad del cerebro en reconocer patrones de conductas, así como de anticipar la formación del patrón y de completarlos con elementos de información previamente almacenados. La mente es altamente predictiva; lo más interesante que esto no sólo actúa en la predicción de la conducta propia y de los otros, sino que sería un mecanismo capaz de explicar el funcionamiento del lenguaje y el propio razonamiento.

Para finalizar, estamos claros que el empleo corriente del concepto de "voluntad", para referirnos a la disposición de la persona a actuar de cierta manera en ciertos casos, y a su descripción como "débil" o "fuerte", puede constituir una forma conveniente, comunicacionalmente hablando, de referirnos a la conducta propia y de los otros. El punto es a entender que su uso está basado en la conveniencia comunicacional, y no en los hallazgos de las ciencias de la mente.

7. REFERENCIAS

ARISTÓTELES. (2007). *Ética a Nicómaco*. Madrid, España: Alianza.

Barsalou, L. W. (2020). Challenges and Opportunities for Grounding Cognition. *Journal of Cognition,* 3 (1): 31, pp. 1-24. European Society for Cognitive Psychology.

- (2016). Situated Conceptualization. Yann Coello y Martin Fischer (Edits.), *Perceptual and Emotional Embodyment*. New York, NY: Routledge.

- (2013). Mirroring as Pattern Completion Inferences within Situated Conceptualizations. *Cortex*, 49 (10), pp. 2951-2953

Clark, A. (2013). Whatever next? Predictive Brains, Situated Agents, and the Future of Cognitive Science. *Behavioral and Brain Sciences.* (2013), 36, 181-253.

- (2016). *Surfing Uncertainty*. New York, NY: Oxford University Press.

fodor, J. (1975). *The Language of Thought*. Cambridge, MA*:* Harvard University Press.

gallese, S. (2018). Decentering the Brain. Embodied Cognition and the Critique of Neurocentrism and Narrow-Minded Philosophy of Mind. *Constructive Foundations*. Vol 14, N° 1.

hutto, d., myin,e. (2017). *Evolving Enactivism: Basic Minds Meet Content.* Cambridge, MA: MIT Press.

hume, d. (2000). *A Treatise of Human Nature*. New York, N.Y.: Oxford University Press.

Kahneman, D. (2011). *Thinking Fast and Slow*. New York, NY: Farrar, Strauss, Giroux.

kant, i. (2005). Fundamentación de la metafísica de las costumbres.

Madrid, España: Editorial Tecnos.

mercier, h., sperber, d. (2017). *The Enigma of Reason.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

power, b. d., STARKSTEIN, S.E. (2013). Motivation. *Behavioral Neurology and Neuropsychiatry.* David Arciniegas, Anderson y Filley (Edits.). New York, NY: Cambridge University Press.

sellars, W. (1954). Some Reflections on Language Games. *Science, Perception and Reality,* Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Company.

- (1956). Imperatives, Intentions, and the Logic of Ought. *Morality and the Language of Conduct*, (1963). Hector-Neri Castañeda y George

Nakhnikian (Eds.), Detroit, Michigan: Wayne State University.

- (1969). Language as Thought and as Communication. *Essays in Philosophy and its History*, (1974). Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company.

turner, S. P. (2018). *Cognitive Science and the Social*. New York, NY: Routledge.

DESARROLLO DE PENSAMIENTO ÉTICO EN EL ALUMNADO DE BACHILLERATO A TRAVÉS DE DILEMAS MORALES

MARIO CORRALES SERRANO
Colegio Santa María Assumpta

1. INTRODUCCIÓN

El sistema educativo actual está diseñado para lograr que el estudiante adquiera niveles de competencia suficientes en diversos ámbitos de la vida. son las que se conoce como competencias clave (Corrales et al., 2021). De acuerdo con el Proyecto de Definición y Selección de Competencias (DeSeCo) de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE, 2002, p. 8):

> Una competencia es la capacidad para responder a las exigencias individuales o sociales o para realizar una actividad o una tarea [...] Cada competencia reposa sobre una combinación de habilidades prácticas y cognitivas interrelacionadas, conocimientos (incluyendo el conocimiento tácito), motivación, valores, actitudes, emociones y otros elementos sociales y de comportamiento que pueden ser movilizados conjuntamente para actuar de manera eficaz.

En este contexto de desarrollo competencial, la competencia social y cívica es aquella según la cual el alumnado debe hacerse capaz de afrontar los retos y las posibilidades que les ofrece la sociedad en la que vive. De este modo el alumno se convierte en una persona capaz de desenvolverse en medio de las circunstancias sociales que le rodean (Pagès, 2009).

Entre las diversas competencias que el estudiante está llamado a desarrollar en su etapa de Educación Secundaria, algunas de las más importantes tienen que ver con la capacidad de decidir cómo actuar ante los diversos dilemas que se le van planteando en la vida (Santisteban,

2009). El desarrollo de estas competencias vinculada con la ética va apareciendo en diversos momentos del proceso educativo, tanto de manera explícita como de manera transversal (Corrales et al., 2020). el sistema educativo actual prevé una educación ética de manera explícita en diversas asignaturas de la educación secundaria y bachillerato, como es la asignatura de educación para la ciudadanía, o las diversas asignaturas de filosofía (Vila-Merino et al., 2018).

En esta Asignaturas el currículum prevé el desarrollo de una serie de objetivos, criterios de evaluación, estándares de aprendizaje evaluables, cuya finalidad principal es el desarrollo moral de del alumnado. La tabla 1 muestra cómo se materializa esto en el currículum actual de educación secundaria.

Tabla 1. *Contenidos curriculares de Filosofía vinculados a la ética. Elaboración propia basado en decreto 98/2016.*

Curso	Contenidos	Criterios evaluación	Estándares de aprendizaje
4º ESO	La filosofía moral y política: felicidad y justicia; igualdad y libertad. 1		
1º Bach	La Ética. Principales teorías sobre la moral humana. La Ética como reflexión sobre la acción moral: carácter, conciencia y madurez moral. Relativismo y universalismo moral.	1. Identificar la especificidad de la razón en su dimensión práctica, en tanto que orientadora de la acción humana. 2. Reconocer el objeto y función de la Ética. 3. Conocer y explicar las principales teorías éticas sobre la justicia y la felicidad y sobre el desarrollo moral.	1.1 Reconoce la función de la racionalidad práctica para dirigir la acción humana, si bien, reconociendo sus vínculos ineludibles con la razón teórica y la inteligencia emocional. 1.2 Explica el origen de la Ética occidental en el pensamiento griego, contrastando, de forma razonada, la concepción socrática con la de los sofistas. 2.1 Explica y razona el objeto y la función de la Ética. 3.1 Expresa de forma crítica las argumentaciones de las principales teorías éticas sobre la felicidad y la virtud, razonando sus propias ideas y aportando ejemplos de su cumplimiento o no.

A pesar de que el protagonismo de las materias en las que se desarrolla explícitamente el pensamiento moral del estudiante en la etapa de Educación Secundaria son asignaturas que no ocupan un papel protagonista, es necesario afirmar el hecho de que esta presencia curricular permite desarrollar el pensamiento ético en el alumno.

Por otra parte, en la gran mayoría de las asignaturas cursadas por el alumnado en esta etapa, se da la posibilidad de desarrollar de modo transversal elementos vinculados con el pensamiento moral, que conectan directamente con contenidos y competencias curriculares de diversos tipos (Morales & Cuevas, 2012). En la perspectiva del desarrollo de las competencias transversales, una de las más importantes para la educación ciudadana es la educación para la moral (Corrales-Serrano et al., 2018; Espejo-Antúnez et al., 2021)

Todo lo desarrollado se enmarca en la necesidad de desarrollar a las personas una serie de criterios habilidades y capacidades que les permitan tomar decisiones vinculados a el actual concreto en los diferentes ámbitos de la vida. podrías ir vincularse estas necesidades educativas con los postulados propuestos por Kant en su obra *Crítica de la Razón Práctica* (Kant, 2020), la ética se presenta desde dos formulaciones principales:

> I "Actúa de manera que tu modo de actuar pueda ser universalizable".
>
> II "Actúa tratando a los demás como fines, no como medios".

Desde estos presupuestos la presente investigación analiza las posibilidades prácticas de desarrollo de pensamiento moral en estudiantes de educación secundaria, desde las materias en las que este desarrollo es más susceptible, y mediante la aplicación del recurso didáctico de El dilema moral, que permite un abordaje de estas competencias éticas vinculándolas directamente con el día a día de la vida del estudiante.

1.1. ¿QUÉ ES EL DESARROLLO MORAL?

Al hablar de desarrollo moral no nos referimos a la enseñanza de contenidos referentes a conceptos morales o a autores que investigan sobre este campo de estudio. El objeto de esta investigación no es analizar la manera en la que el alumnado puede aprender teoría filosófica sobre la

ética. lo que se pretende es analizar estrategias didácticas y metodológicas con las que se puede lograr que el alumnado desarrolle la capacidad de actuar en función de un modelo ético decidido por él mismo, aplicable a las situaciones de la vida diaria (Zerpa, 2007).

Este desarrollo del pensamiento moral ha sido analizado por diversos estudios lo largo de la historia reciente de la ética, aportando diferentes maneras de interpretar los periodos y las características del desarrollo moral en los períodos de la infancia, adolescencia y juventud (Almagiá, 1987). Estas teorías analizan el proceso a través del cual se genera en la persona la capacidad de emitir juicios morales en función de unos valores autónomos. Atendiendo estas diversas estrategias interpretativas del desarrollo moral, es posible el diseño y la aplicación de una estrategia metodológica adecuada para lograr este desarrollo.

Como punto de partida, resulta relevante para esta investigación primer acercamiento a los diversos modelos interpretativos del desarrollo moral que se han dado en esta historia reciente de la ética (Hernández, 2012), de manera que se pueda aplicar correctamente la herramienta de los dilemas morales, en función del momento de desarrollo que vive el alumnado que va destinado, y de sus propias características psico-evolutivas (Domínguez Zornoza, 2020; León León, 2018).

1.2. LAS TEORÍAS DEL DESARROLLO MORAL

El estudio del desarrollo moral en la época reciente tiene algunos hitos referenciales en algunos autores que han estructurado dicho desarrollo en diversos pasos. estos pasos están vinculados con el desarrollo psico evolutivo de niños, adolescentes y jóvenes (Piaget et al., 1976). En los siguientes apartados se exponen algunas de las teorías principales desde las que se analiza el desarrollo del pensamiento moral, teniendo como referente principal a Kohlberg.

1.2.1. Teoría de Kohlberg

Dentro del sistema de desarrollo moral que plantea Kohlberg, en paralelo con el desarrollo cognitivo de Piaget, hay dos parámetros principales:

1. Ante una situación que confronta a dos valores, se produce un desequilibrio Cognitivo
2. El equilibrio perdido debe restaurarse asimilando el problema o acomodándose el pensamiento para abordar la crisis de idear cómo resolver el conflicto identificado entre tales valores.

En la tabla 2 se sintetizan las tres etapas de desarrollo moral que describe este autor en sistema (Kohlberg, 1982):

TABLA 2.. *Etapas del desarrollo moral. Kohlberg, 1982.*

Etapas	Rasgo	Características indicadoras
Etapa preconvencional	Se actúa por temor a las consecuencias	Castigo y obediencia Intercambio instrumental
Etapa convencional	Se actúa por mantener la relación social	Expectativas, relaciones y conformidad interpersonal mantenimiento del sistema social
Etapa posconvencional	Se actúa desde un criterio moral propio y autónomo	Derechos prioritarios Principios éticos

1.2.2 Teoría Neokholberiana de Rest

Continuando con la línea de desarrollo expresada por Kohlberg, pero incorporando matices interesantes,Rest, (Rest & Narvaez, 2014) especifica algunas características que, a su juicio, se dan el las diversas etapas de desarrollo, como se observa en la tabla 3.

TABLA 3.. *Etapas del desarrollo moral. Rest, 2014.*

Flexibilización de los esquemas de Kohlberg		
Intereses primarios: Una decisión se considera correcta, apelando al interés personal que tiene la persona que actúa, de acuerdo con las consecuencias de una acción	Esquema de mantenimiento: Perspectiva socio céntrica: La persona tiene en cuenta a la hora de tomar decisiones el modo en que los otros van a reaccionarante su decisión.	Esquema posconvencional: Para tomar decisiones, se apela a ideales y coherencia lógica. Las obligaciones morales están basadas en ideales compartidos y recíprocos, y no sólo en el acuerdo con la sociedad.

1.2.3. Teoría cognitivo-afectiva

Desde el punto de vista de Lind, una descripción completa del juicio moral debe considerar tanto las propiedades cognitivas como las afectivas, aunque la conexión entre tales dimensiones no sea estrictamente una condición necesaria del razonamiento moral (Lind, 1996). La figura 1 muestra las principales características del proceso de desarrollo moral según este autor.

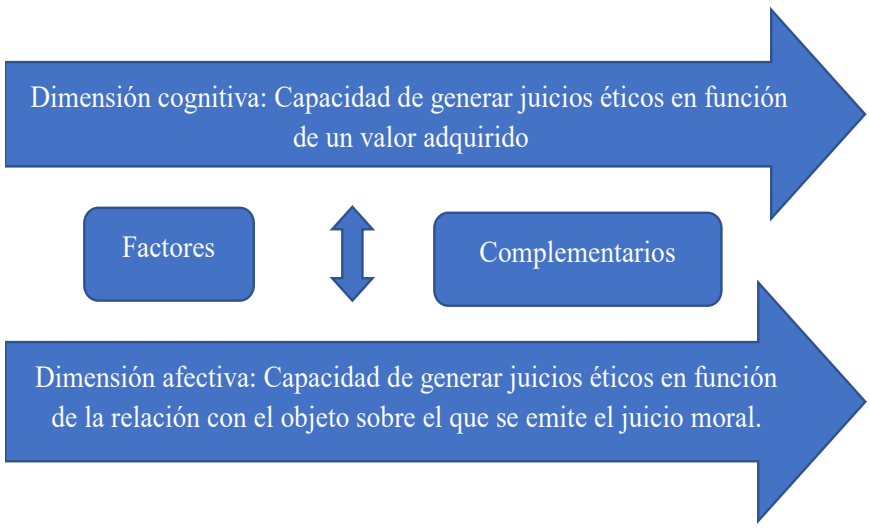


FIGURA 1. *Desarrollo moral según Lind. Elaboración propia.*

1.3 La aplicación de los dilemas morales dentro del marco de las metodologías activas de aprendizaje

En las últimas décadas, y en vinculación directa con el desarrollo de las diversas competencias clave en el ámbito académico, se está poniendo de relieve la importancia de la aplicación de metodologías activas de aprendizaje, de diversa índole y con distintas características. este tipo de metodologías tienen en común una serie de beneficios que su implementación general en estos procesos de enseñanza-aprendizaje (Corrales-Serrano et al., 2019; Martín et al., 2018). Entre estos beneficios se pueden destacar los siguientes:

1. Genera un crecimiento de la motivación para el aprendizaje en el alumnado con el que se aplica.
2. Provoca un reparto más equitativo de rol protagonista de el docente y el estudiante dentro del proceso de enseñanza-aprendizaje.
3. Posibilita tanto para el docente como para el estudiante, la salida de un rol tradicional de instrucción directa, que frecuentemente provocan la pasividad en el estudiante, así como el excesivo protagonismo en el docente.
4. Incide una mejora de la adquisición del aprendizaje de manera práctica, fomentando la generación de la competencia de uso de ese aprendizaje, no meramente como un contenido teórico para recordar, sino sobre todo como un recurso práctico para aplicar.
5. Entre los efectos negativos de la aplicación de estas metodologías, destacan la falta de pericia por parte del docente en algunos casos, o el desconcierto generado en el estudiante al salir del rol tradicional que está más acostumbrados (Segrelles & Gómez Trigueros, 2016).

Todos estos aspectos positivos y negativos han sido tenidos en cuenta a la hora de diseñar la intervención didáctica con la que se ha trabajado en esta investigación. Teniéndolos en cuenta se han marcado el empleo de recursos de dilemas morales dentro de una metodología activa de aprendizaje como es la gamificación, que destaca por su alto poder motivacional para el alumnado.

2. MATERIAL Y MÉTODO

2.1 OBJETIVOS

El objetivo principal de esta investigación es evaluar la adecuación de la herramienta del dilema moral como metodología para el desarrollo de competencias éticas en el alumnado de la etapa. Este objetivo tiene una vertiente de contenido, que permite verificar si se puede enseñar

competencias éticas al alumnado de este curso a través de esta metodología, y una vertiente didáctica, que evalúa las condiciones en las que e ha empleado la metodología y valora si sirve para la consecución de los fines pretendidos. Este objetivo principal se desglosa en otros objetivos secundarios:

1. Valorar la consecución de los objetivos de aprendizaje vinculados a desarrollo de competencias éticas.
2. Comprobar el nivel de adquisición de competencia por parte del alumnado para distinguir los modelos éticos consecuencialistas y deontológico.
3. Evaluar la adecuación de la metodología principal (dilemas morales), para la adquisición de competencias.
4. Valorar la adecuación de la metodología secundaria (gamificación) para la adquisición de competencias.

2.2. Muestra

La intervención didáctica con la que se ha trabajado se ha aplicado sobre una muestra de 46 estudiantes del curso de primero de Bachillerato durante el pasado curso académico 2020\2021.

Entre las características principales de la muestra, se pueden destacar las siguientes:

1. La distribución de la muestra en relación con el género al que es de 46% de chicos y 54% de chicas.
2. En relación con la nota media que los estudiantes obtienen en esta asignatura, predomina el notable (55%), y el aprobado (27%), con un 15% de sobresaliente y un 3% de suspenso.
3. Entre todos los grupos que componen la muestra, hay un total de 3 estudiantes con necesidades educativas especiales, que se han integrado dentro de sus posibilidades en el proceso de aplicación de la intervención.

Estas características se equiparan a las de un grupo que se puede considerar normal dentro de la etapa educativa de la que ha sido seleccionada la muestra.

2.3. Principales metodologías didácticas empleadas

La metodología principal desde la que se ha diseñado la intervención didáctica es la metodología de aplicación de dilemas morales (Escorza, 2013). A través de ella, se incide en el alumnado para que emplee los conocimientos morales adquiridos de manera práctica, para la resolución de situaciones reales. De modo complementario se han empleado algunas tras metodologías de trabajo:

1. La gamificación (Martínez-López & Manuel, 2017; Martínez et al., 2017; M. C. Serrano & Valverde, 2020) permite dinamizar la intervención didáctica, al mismo tiempo que se genera un mayor grado motivación en el alumnado. En este caso, se ha empleado una narrativa gamificada, según la cual, el alumnado se sitúa en una historia que motiva y lleva a trabajar los objetivos planteados.

2. Por otra parte, la aplicación de metodología de tipo Flipped Classroom (Bergmann, 2016; Lucero, 2018; Corrales, 2021), permite desarrollar los contenidos y competencias teóricas en contexto de fuera del aula, de manera que el tiempo de trabajo en aula puede ser empleado para trabajar de modo práctico los contenidos éticos.

3. Por último, se ha empleado una estrategia de aprendizaje basado en problemas (Bas Peña, 2011; Restrepo Gómez, 2005). La estructuración del proceso desde los parámetros de esta metodología hace posible que el alumnado entienda que los contenidos y competencias adquiridos pueden emplease como respuesta a problemas concretos que se dan, o podrían darse en la vida real.

Es necesario tener en cuenta que la combinación de metodologías de tipo a activo se ha mostrado como un modelo de éxito en diversos

ámbitos de aprendizaje (Sánchez-Martín et al., 2020; Zamora-Polo et al., 2019). Estos resultados son los que han hecho que nos inclinemos por la combinación de metodologías activas para el diseño de esta intervención.

2.4. Temporalización

El desarroloo de aplicación de la intervenicón didáctica ha tenido lugar durante el primer trimestre de curso 2021/2022, siguiendo la temporalización que se describe en la tabla 2.

Tabla 3. Temporalizacion de la intervenció didáctica. Elaboración propia.

Periodo	Desarrollo
Septiembre	Desarrollo de la fase tórica
Octubre-noviembre	Desarrollo de los cinco dilemas morales
Diciembre	Desarrollo de la fase de debate y conclusiones

Esta temporalización implica una distribución de contenidos de la materia n la que las competencias de ética y antropología son tratadas en la primera parte del curso. A nuestro juicio, esta distribución tiene la ventaja de que permite que el alumnado comience a tener contacto con la asignatura desde uno de los bloques de contenido más asequible y más cercano a competencias desarrolladas en cursos y materias anteriores (Corrales et al., 2019).

3. Desarrollo de la intervención didáctica

Desde los parámetros descritos anteriormente, se ha desarrollado la intervención didáctica siguiendo estos pasos:

Como contexto general, se ha diseñado una narrativa gamificada. El alumnado ha recibido un encargo según el cual, se deben convertir en un comité de expertos que propongan soluciones a los problemas que están sucediendo en su ciudad. Para ello, van a ser adiestrados y formados en competencias éticas y después van a ir recibiendo diversos retos.

La resolución de cada reto les da acceso a diversas recompensas aplicables al desarrollo de la asignatura.

Aceptado el reto, el alumnado va reviviendo por diversas vías (mensajes en la plataforma educativa, pergaminos escondidos en clase, alertas e RRSS) la conceptualización de cinco problemas a los que deben enfrentarse. Estos problemas se organizan en función de la metodología de aprendizaje basado en problemas.

1.- En la primera etapa se han desarrollado los contenidos y competencias teóricas acerca del proceso ético de toma de decisiones, y sobre los diversos modelos éticos consecuencialistas y formales. Estos contenidos y competencias corresponden con los que aparecen en la tabla 1, como contenidos propios del curso de 1º de bachillerato. En este desarrollo de ha empleado una metodología de aula invertida, que ha posibilitado liberar tiempo de trabajo en el aula para poder trabajar los dilemas morales.

2.- En la segunda fase de han presentado al alumnado cinco dilemas morales de diversa índole, instando a que respondiesen a tres cuestiones para poder resolver estos dilemas:

- ¿Cómo actuarías en esta situación?
- ¿Por qué actuarías así?
- ¿En qué modelo genético se encuadra tu respuesta anterior? Justifica tu respuesta.

El primero de estos dilemas morales es una adaptación del clásico dilema del tren. Para los demás dilemas, se han empleado dilemas desarrollados con ejemplos de la vid cotidiana del alumnado, o con situaciones que pueden darse en la vida real, de manera que les resulte más sencillo contextualizar la utilidad del aprendizaje.

Les respuestas individuales a estos dilemas han sido entregadas por escrito, a través de diversos formularios de respuesta. Estas respuestas han podido ser empleadas a posteriori como fuentes textuales para la investigación. Para ello, se han requerido los permisos correspondientes por parte del alumnado participante.

3.- En la tercera etapa se ha desarrollado un debate de aula en el que el alumnado ha expuesto el modo en que han evolucionado en su manera de entender la ética las decisiones morales.

4. RESULTADOS

4.1. ANÁLISIS DE RESULTADOS

Los resultados que se han obtenido a través de esta intervención han sido tomados como fuentes textuales para realizar un análisis de tipo cualitativo y valorar en qué media se han obtenido respuestas a los objetivos de investigación planteados. Este análisis se ha realizado con el software de investigación cualitativa WebQDA (Souza et al., 2016), que permite analizar y categorizar la información de las fuentes textuales y obtener conclusiones.

El sistema de categorización empleado en este caso ha sido el siguiente:

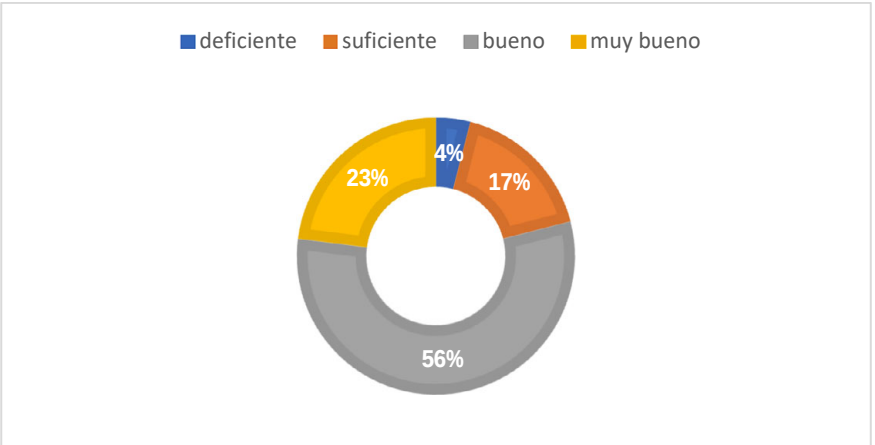
1. En relación con la valoración de la consecución de los objetivos de aprendizaje vinculados a desarrollo de competencias éticas, se ha hecho una categorización general de las respuestas a los dilemas morales en relación con cuatro posibles nodos: "deficiente", "suficiente", "buena" o "muy buena".
2. Para verificar el nivel de adquisición de competencia por parte del alumnado para distinguir los modelos éticos consecuencialistas y deontológico, se categoriza en función de si comprende o no cada modelo y si distingue o non ambos modelos.
3. Evaluar la adecuación de la metodología principal (dilemas morales), para la adquisición de competencias, se ha categorizado el comentario sobre los dilemas morales entre las categorías "malo", "bueno" o "muy bueno".
4. Valorar la adecuación de la metodología secundaria (gamificación; ABP o FC) para la adquisición de competencias, se ha categorizado el comentario sobre los dilemas morales entre las categorías "malo", "bueno" o "muy bueno". La figura 2 resume esta categorización.

FIGURA 2. *Categorización del análisis cualitativo. Elaboración propia.*

4.2. Principales resultados de investigación

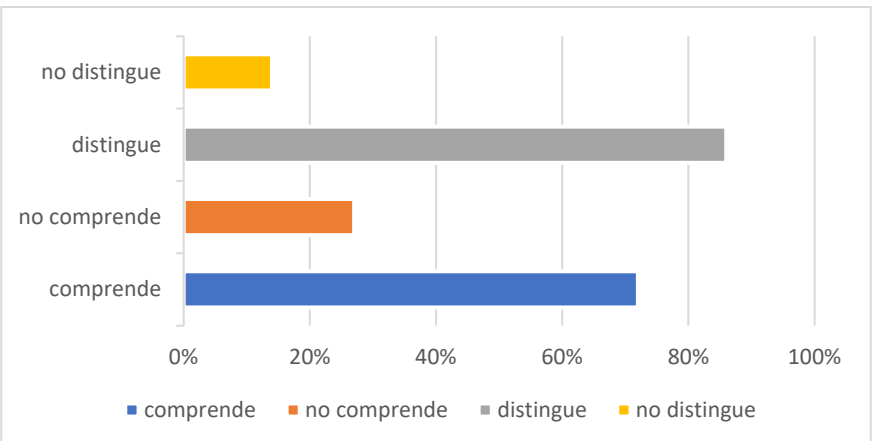
En relación con el aprendizaje que se refleja en las fuentes textuales analizadas, se puede concluir que la intervención didáctica ha cumplido con la finalidad para la que se ha diseñado, ya que la mayor parte del alumnado refleja un aprendizaje bueno o muy bueno de las competencias éticas vinculadas a la asignatura de filosofía en 1º de Bachillerato. la figura 3 muestra los resultados obtenidos en esta categorización.

Figura 3. *Resultados de aprendizaje de contenidos morales. Elaboración propia.*



En cuanto a la capacitación del alumnado para comprender y distinguir los modelos éticos, se detecta mua mayor capacidad para distinguir un modelo de otro, que la comprensión total de cada modelo. Esto puede deberse a que el estudiante ha entendido bien cómo aplicar los modelos, aunque necesita una profundización teórica para saber explicar cada modelo con detalle. La figura 4 muestra estos resultados.

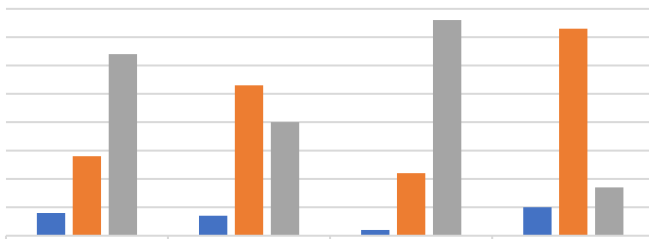
Figura 4. *Resultados de comprensión y distinción de modelos éticos por parte del alumnado. Elaboración propia.*



En relación con las metodologías de análisis empleadas, en general hay que decir que la gran parte del alumnado valora muy positivamente el

conjunto de las metodologías. Destaca la valoración que se hace de los dilemas morales y de la gamificación, mientras que hay una valoración más moderada del sistema de aprendizaje basado en problemas. La figura 5 muestra en conjunto estos resultados.

Figura 5. *Valoración de las metodologías empleadas por parte del alumnado. Elaboración propia.*



	Dilemas morales	Flipped Classroom	Gamificación	ABP
Malo	8%	7%	2%	10%
Bueno	28%	53%	22%	73%
Muy bueno	64%	40%	76%	17%

Malo Bueno Muy bueno

Todos estos resultados permiten hacer una lectura positiva general de la aplicación de la intervención didáctica que se ha diseñado. Aunque el análisis de los datos obtenidos es un análisis somero y solo de tipo cualitativo, se observa con bastante claridad que se ha conseguido generar en el alumnado la adquisición de competencias de tipo ético que se pretendía, al igual que se observa la adecuación de las metodologías didácticas empleadas en función de los objetivos perseguidos.

6. CONCLUSIONES

El análisis de los resultados de investigación permite obtener algunas conclusiones interesantes en relación con los objetivos de investigación plateados.

En primer lugar, se puede afirmar que el alumnado participante en la intervención didáctica ha logrado una adquisición adecuada de las competencias éticas del currículo de la asignatura de filosofía en 1º de bachillero. Los porcentajes de estudiantes que expresan e las fuentes textuales analizadas un nivel suficiente de conocimiento de los modelos consecuencialistas y deontológicos, así como la capacidad de identificar y distinguir decisiones en relación con estos modelos es ampliamente satisfactorio. En este sentido, la finalidad principal perseguida por esta investigación, es decir la valoración de la intervención didáctica diseñada, basada en el uso de dilemas morales, se muestra como una herramienta idónea para el desarrollo del pensamiento moral en el alumnado de bachillerato.

Profundizando en los objetivos vinculados a la adquisición de competencias éticas, a través de la aplicación de esta intervención didáctica se ha logrado que el alumnado de la muestra entienda los dos grandes modelos éticos desde los que se analiza el comportamiento humano, esto es, modelo consecuencia lista y modelo deontológico. De igual manera el alumnado ha conseguido distinguir decisiones prácticas que es identifican con uno y con otro modelo. El análisis llevado a cabo permite matizar que se ha conseguido más fácilmente el reconocimiento de los modelos éticos en la práctica que en la teoría. Será necesario complementar el aprendizaje logrado, con la profundización teórica de los diferentes modelos éticos para una mayor comprensión.

En lo que se refiere al uso de las diversas metodologías didácticas, tanto la metodología principal de dilemas morales, como las metodologías complementarias de gamificación, aprendizaje basado en problemas, o ahora invertida, parecen haberse complementado de manera adecuada en el desarrollo de la intervención. El alumnado hace una valoración positiva global, destacando como metodologías más valoradas el uso de los dilemas Morales y la gamificación.

Para completar el análisis de esta investigación, hay que resaltar cómo aspecto mejorable el hecho de que un pequeño porcentaje de alumnado de la muestra no ha obtenido los resultados esperados en la aplicación de la intervención didáctica. Hay que reseñar que este porcentaje es equiparable con el porcentaje que a nivel general está obteniendo unos

resultados los suficientes en la asignatura. No obstante, se barajan diversas explicaciones plausibles para este hecho. Por una parte, la propia conexión del alumnado con la materia en general. Por otra parte, la dificultad que algunos estudiantes experimentan para trabajar con metodologías activas de aprendizaje, que exigen de ello una mayor puesta en marcha de sus propias capacidades. Además, hay que reseñar que no todos los estudiantes muestran unos buenos resultados con todas las metodologías.

Por otra parte, para una valoración adecuada de los resultados, hay que tener en cuenta dos factores: la muestra sobre la que se ha aplicado la intervención didáctica es una muestra pequeña, y necesitará una ulterior ampliación para confirmar los resultados positivos obtenidos. Además, el análisis llevado a cabo en un análisis de tipo cualitativo. sería conveniente complementar este análisis con otros cuantitativos para tener una visión más amplia de la incidencia de la intervención en el aprendizaje de contenidos y competencias éticas por parte del alumnado.

8. REFERENCIAS

Almagiá, E. B. (1987). El desarrollo moral: una introducción a la teoría de Kohlberg. Revista Latinoamericana de Psicología, 19(1), 7–18.

Bas Peña, E. (2011). Aprendizaje basado en problemas. Cuadernos de Pedagogía, 409, 42–44. http://hdl.handle.net/11162/37421

Bergmann, J. (2016). Teaching tools: Scaling flipped learning part 2: Technology strategy. Education Technology Solutions, 75, 56–58.

Corrales-Serrano, M., Díaz-Rincón, B., Sánchez-Martín, J., & Moreno-Losada, J. (2019). El laboratorio de humanidades y ciencias sociales en educación secundaria. Papeles Salmantinos de Educación, 23, 129–151.

Corrales-Serrano, M., Espejo-Antúnez, L., Moreno-Losada, J., & Zamora-Polo, F. (2018). Motivations of the University Teacher and Performance of Transversal Competences in the Classroom. Proceedings, 2(21), 1323. https://doi.org/10.3390/proceedings2211323

Domínguez Zornoza, M. (2020). La aplicación de las parábolas como enseñanza moral y herramienta pedagógica en la etapa de Educación Infantil. Universidad católica de Valencia.

Escorza, Y. H. (2013). Los dilemas morales como estrategia de enseñanza-aprendizaje para el desarrollo moral en los alumnos de preescolar. Revista de Investigación Educativa Del Tecnológico de Monterrey, 4(7), 61–69. http://rieege.tecvirtual.mx/

Espejo-Antúnez, L., Corrales-Serrano, M., Zamora-Polo, F., González-Velasco, M., & Cardero-Durán, M. de los Á. (2021). What Are University Professors' Motivations? A Realistic Approach to Self-Perception of a Group of Spanish University Professors Belonging to the G-9 Group of Universities. International Journal of Environmental Research and Public Health, 18(15), 7976. https://doi.org/10.3390/ijerph18157976

Hernández, J. C. (2012). El emotivismo y su influencia en las teorías contemporáneas del desarrollo moral. Polisemia, 8(13), 76–85. https://doi.org/10.26620/uniminuto.polisemia.8.13.2012.76-85

Kant, I. (2020). Crítica de la razón práctica. Editorial Verbum.

Kohlberg, L. (1982). Estadios morales y moralización. El enfoque cognitivo-evolutivo. Infancia y Aprendizaje, 5(18), 33–51.

León León, T. de. (2018). El desarrollo moral y la educación. Universidad de La Laguna.

Lind, G. (1996). Georg Lind The Optimal Age of Moral Education. University of Konstanz.

Lucero, J. A. (2018). Flipped classroom y YouTube en ESO: cómo le di la vuelta a las ciencias sociales. Íber: Didáctica de Las Ciencias Sociales, Geografía e Historia, 90. 2-27.

Martínez-López, E. J., & Manuel, J. (2017). Gamificación como nueva metodología para mejorar el rendimiento académico entre los jovenes: una estrategia desde las clases de Educación Física. Título: Novos Tempos Do Fitness–Da Teoria á Prática, 79-143.

Martínez, A., Rodríguez, K., Ochomogo, Y., & Miguelena, R. (2017). Gamificación: La enseñanza divertida. El Tecnológico, 28(1), 9–11.

Morales, R. M., & Cuevas, J. C. (2012). Competencias docentes transversales, el método de selección MiZona-CDT. REDU: Revista de Docencia Universitaria, 10(2), 75.

Pagès, J. (2009). Competencia social y ciudadana. Aula de Innovación Educativa, 187, 7–11.

Piaget, J., Lazarsfeld, P., & Castrillo, P. (1976). Tendencias de la investigación en las ciencias sociales (Issue 001.42 T43). https://doi.org/10.1016/j.ijme.2022.100606

Rest, J., & Narvaez, D. (2014). The college experience and moral development. Handbook of Moral Behavior and Development, 2, 229–245.

Restrepo Gómez, B. (2005). Aprendizaje basado en problemas (ABP): una innovación didáctica para la enseñanza universitaria. Educación y Educadores, 8. 9-19.

Sánchez-Martín, J., Corrales-Serrano, M., Luque-Sendra, A., & Zamora-Polo, F. (2020). Exit for success. Gamifying science and technology for university students using escape-room. A preliminary approach. Heliyon, 6(7). https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2020.e04340

Santisteban, A. (2009). Cómo trabajar en clase la competencia social y ciudadana. Aula de Innovación Educativa, 187, 12–15.

Sánchez-Martín, J., Corrales-Serrano, M., Zamora-Polo, F.,& Espejo-Antúnez, L. (2018). Las metodologías activas de aprendizaje en el aula universitaria: Una aproximación práctica desde la óptica del rendimiento emocional de los estudiantes/Active Learning Methodologies at university level: a practical approach from students' emotional pe. I Congreso Virtual Internacional de Innovación Docente Universitaria We Teach & We Learn.

Segrelles, J. A., & Gómez Trigueros, I. M. (2016). Nuevas metodologías activas de Enseñanza-Aprendizaje: Didáctica de la Geografía y la Literatura a través de la TIC Google EarthTM. Universidad de Alicante.

Corrales-Serrano, M. (2021). Flipped classroom para activar el estudio en el aula de ciencias sociales. Iber: Didáctica de Las Ciencias Sociales, Geografía e Historia, 102, 67–72.

Corrales-Serrano,M., Espejo-Antúnez, L., Moreno-Losada, J., & Zaora-Polo, F. (2018). Motivations of the University Teacher and Performance of Transversal Competences in the Classroom. Multidisciplinary Digital Publishing Institute Proceedings, 2(21), 1323. https://doi.org/10.3390/proceedings2211323

Corrales, M., Moreno, J., Sánchez J. y Zamora, F. (2020). Estudio cualitativo de las motivaciones del alumnado de bachillerato en referencia a la modalidad de estudios. Campo Abierto. Revista de Educación, 39(1), 85-99. DOI: 10.17398/0213-9529.39.1.85.

Corrales, M., Moreno, J., Sánchez J., Zamora, F., & Espejo, L. E. (2019). Educar en la participación. Una visión transversal de la educación para la participación ciudadana. Cuadernos de Investigación En Juventud, 7, 29–49. doi: 10.22400/cij.7.e037

Corrales-Serrano, M., & Garrido-Valverde, J. (2020). Uso del patrimonio y aprendizaje de la historia de la ciudad. Una experiencia de gamificación en la alcazaba de Badajoz. Revista UNES. Universidad, Escuela y Sociedad, 9, 30–40. http://dx.doi.org/10.30827/unes.v0i9.15964

Corrales, M., Sánchez, J., Moreno, J., & Zamora, F. (2021). Educar en el interés social de las ciencias sociales: una intervención didáctica. Revista Prisma Social, 35, 249–276. https://revistaprismasocial.es/article/view/4357

Souza, F. N. de, Costa, A. P., Moreira, A., Souza, D. N. de, & Freitas, F. (2016). webQDA: manual de utilização rápida. UA Editora.

Vila-Merino, E. S., Caride Gómez, J. A., Estrada, B., & Rosa, M. (2018). Educación, sostenibilidad y ética: Desafíos ante los objetivos de desarrollo sostenible (ODS).

Zamora-Polo, F., Corrales-Serrano, M., Sánchez-Martín, J., & Espejo-Antúnez, L. (2019). Nonscientific University Students Training in General Science Using an Active-Learning Merged Pedagogy: Gamification in a Flipped Classroom. Education Sciences, 9(4), 297. https://doi.org/10.3390/educsci9040297

Zerpa, C. E. (2007). Tres teorías del desarrollo del juicio moral: Kohlberg, Rest, Lind. Implicaciones para la formación moral. Laurus, 13(23), 137–157.

SECCIÓN III

FILOSOFÍA, CULTURA Y SOCIEDAD

LA LABOR DE LA TEORÍA PARA HORKHEIMER Y ADORNO: UN ESPACIO RESGUARDADO DEL MUNDO CON LA CAPACIDAD DE TRANSFORMARLO

SHEILA LÓPEZ PÉREZ
Universidad Internacional Isabel I de Castilla

1. INTRODUCCIÓN

La teoría es clave a la hora de cambiar la realidad, nos recuerdan Horkheimer y Adorno. Sin la teoría, cualquier práctica puede desembocar en la barbarie. La lucha por una realidad mejor debe partir de una teoría capaz de pensar qué es un lugar mejor, y por qué el que hay no es un lugar mejor. Por todo esto, el presente artículo se encamina a reafirmar la importancia de la teoría en un tiempo de pragmatismo descontrolado.

A lo largo de la historia, la teoría que no se ha convertido inmediatamente en praxis ha sido sospechosa de carecer de utilidad. Desde el escepticismo griego, en opinión de Horkheimer la primera *teoría crítica* de la historia, toda teoría que se ha limitado a señalar lo *negativo* de la realidad, esto es, lo que debe ser cambiado, sin aportar una directriz o utopía a cambio, ha sido defenestrada por su inoperatividad. ¿De qué sirve una crítica que solo nos lleve a un punto muerto y no proponga alternativas *afirmativas*?

La Escuela de Frankfurt, y en especial sus dos figuras principales, Horkheimer y Adorno, dedicaron sus esfuerzos a mostrar la necesidad de la teoría y a señalar los peligros de una sociedad que prescindía de ella. La praxis sin teoría, decían los de Frankfurt, es siempre una praxis ciega, mientras que la teoría sin praxis solo puede ser impotente. Por ende, cualquier teoría que busque ser útil a la sociedad debe componer un movimiento dialéctico, un movimiento inconcluyente entre teoría y

práctica: solo a partir de un movimiento de estas características, de una teoría que se esté revisando y repensando continuamente a sí misma, la sociedad podrá extraer lo mejor de los recursos de los que dispone en cada momento de su historia.

2. OBJETIVOS

El objetivo de este artículo es describir y fundamentar aquello a lo que ya Horkheimer apuntó: si una teoría quiere ser justa y humana, debe conformarse como *teoría negativa* que designe qué debe ser cambiado, y no como *teoría afirmativa* que asegure haber dado con el estado definitivo y deseable de las cosas.

La teoría debe acompañar a la sociedad y sus cambios para describirlos y tantear sus alternativas, pero con la consciencia de que dichas alternativas seguirán siendo incompletas y, por lo tanto, deberán ser pasajeras. Las teorías sociales no pueden ni deben prometer su desembocadura en una teoría final y consumada que indique cuál es la sociedad ideal. Una teoría, si quiere conformarse como teoría social, debe prometer *negatividad* y por tanto *dialéctica*: la teoría debe poder acercarnos a la realidad, pero también alejarnos de ella para poder pensarla desde un lugar resguardado de aquello que hemos naturalizado. Por todo ello, cualquier teoría social debe ser siempre inconclusa e inconcluyente.

La sociedad que busque, como sociedad democrática, participativa y técnicamente pudiente, erradicar todo lo que los medios materiales, productivos y educativos pueden llegar a erradicar, debe ser inagotablemente *crítica* consigo misma, y debe basar esta crítica en una revisión continua entre su teoría –las capacidades de las que dispone - y su praxis –las posibilidades que materializa-. Una sociedad no puede conformarse con leerse a sí misma a través de discursos meramente *descriptivos*, discursos que no van más allá de lo que ya hay. Por ende, la teoría no descriptiva, la teoría negativa, la teoría crítica, debe ser rescatada si se quiere rescatar la distancia entre lo que hay y lo que debería haber. Sin esta distancia, el mundo solo puede encaminarse hacia su propia reproducción.

3. DISCUSIÓN

En una época caracterizada por la dominación de la mirada cientificista, aquella que ve el mundo como un lugar compuesto por entes fácticos cerrados, inmutables y cognoscibles, la emergencia de una sospecha que ponga en el punto de mira esta manera de concebir la realidad se torna acuciante. La creencia en el estatismo cuasi metafísico de las sustancias que pueblan el mundo, en la capacidad de la mente humana para conocerlas y en la objetividad de una administración total y lógica de las mismas, hace necesaria la aparición de una *teoría crítica* que ostente una triple labor: por un lado, terminar con la creencia en la inmutabilidad de la realidad; por otro, describir la realidad con conceptos tan dinámicos y complejos como ella; por último, mostrar a los individuos que ellos, y no un proceso metafísico, son sus demiurgos.

Max Horkheimer, bajo la creencia de que toda filosofía afirmativa -es decir, que buscase la *adaequatio* entre su descripción de la realidad y la propia realidad- era ilegítima, tanteó las posibilidades de promover una *filosofía negativa* capaz de acompasarse al movimiento escurridizo de aquello que intentaba apresar. Con este objetivo, estudió con exhaustividad la que consideró la primera filosofía negativa de la historia: el escepticismo.

3.1. El escepticismo, la primera teoría crítica de la historia

Horkheimer se percató de que los primeros escépticos, en la antigua Grecia, fueron acusados de promover una filosofía incapacitada para la acción debido a lo que ellos mismos denominaron "imposibilidad de toda perspectiva absoluta de la filosofía" (Horkheimer, 1982, p. 177). Conjurando esta imposibilidad, los escépticos se alejaban de una de las premisas básicas entre las doctrinas de la época: la de que el estudio de la filosofía acercaba, por una parte, a la verdad ontológica, y por otra, a la virtud humana.

El escepticismo denunció que la "verdad ontológica" no se podía conocer porque los propios términos eran confusos. La realidad es mutante e inestable, y no existe diferencia entre la "verdad ontológica" y aquello que va mutando. La diferencia platónica entre "verdadera realidad" y

“apariencia”, por ende, es tan vaga como indemostrable. La realidad por entero compone un Uno que se mueve y se transforma, y las descripciones de este Uno son siempre inevitablemente inexactas e incompletas. El estudio del Uno, por otro lado, no lleva a la virtud ética: no hay ningún puente que conecte la epistemología y la moral. Con esta denuncia, no obstante, el escepticismo no apuntaba a la imposibilidad de la virtud o del conocimiento: lo que buscaba era romper el nexo que algunas escuelas erigían inequívocamente entre ellos.

La paradoja que acometían así los escépticos era palpable: aunque el conocimiento y el ser humano fueran para ellos una mota de polvo en un universo inabarcable, defendían a su vez esta pequeñez como un absoluto que se erigía como la única instancia capaz de construir sentido y civilización. Que la realidad no se pudiera conocer de manera total y objetiva tenía que ver con su continua transformación y la infinidad de elementos que interferían en ella; no obstante, esto no impedía elaborar conocimiento ni crear pautas de acción. Lo que impedía era que estos fueran absolutos, objetivos e incondicionales.

Horkheimer, en concordancia con los escépticos respecto a la importancia que otorgaban al individuo a la hora de conocer, aunque fuera parcialmente, la realidad, y a la hora de construir pautas éticas que repercutieran en una ética comunitaria, se alejó no obstante de ellos en el solipsismo que imponían como condición previa: si el individuo se recluía en la soledad de su alma, tal y como proponían los escépticos, si el individuo asumía una interacción mínima con la realidad y restringía sus juicios sobre ella, la creación de civilización y por tanto de ética se tornaba imposible. En palabras de Horkheimer:

> Mientras el escepticismo, para asegurar su pervivencia como modo de pensar racional, no se supere a sí mismo convirtiéndose conscientemente en su propio contrario: la fe en las posibilidades concretas del hombre; mientras, en vez de ofrecer resistencia a la situación vigente, acepte el presente al modo escéptico, es decir, con reservas interiores y, sin aparentes variaciones, continúe existiendo como escepticismo, habrá perdido su carácter como figura del espíritu (Horkheimer, 1982, p. 174).

El individuo no puede encerrarse, como proponía la antigua *ataraxia*, dentro de sí mismo y contemplar impasible la sucesión de injusticias

que reinan en el mundo. Tampoco puede justificar su inacción en la premisa de que todo cambia y nada permanece. La supuesta paz en la que vive el alma del escéptico, excusándose en el desorden de la realidad, deviene injusticia si no se inquieta por el sufrimiento de los que le rodean. La paz que firma el escéptico con lo dado no es una forma de rebelión individualista, sino una resignación ante la poca importancia que la sociedad le ha hecho creer que suponen tanto su existencia como sus actos. La renuncia del escepticismo a la esperanza de un futuro mejor es precisamente lo que le separa de la teoría crítica, tal y como señala Horkheimer: "El Yo sólo puede preservarse si, al mismo tiempo, intenta preservar a la humanidad en su conjunto" (Horkheimer, 1982, p. 174).

3.2. La labor de la Teoría crítica

"La teoría crítica ha tenido siempre una doble tarea: designar lo que debe ser cambiado y conservar determinados momentos culturales […]. Por otra parte, debe describir el proceso del cambio al que está sometido nuestro mundo" (Horkheimer, 2000, p. 190). Esta es la respuesta que Horkheimer otorgaba a Georg Wolf y Helmut Gumnior ante la pregunta por la utilidad de la teoría crítica en sociedad. El alemán buscaba resaltar la diferencia entre la *teoría tradicional*, que era puramente descriptiva y carecía de momento de denuncia –y, por lo tanto, de espacio para proyectar algo diferente- y la *teoría crítica*, que tenía como objetivo mostrar a los ciudadanos, por un lado, que la realidad se podía intervenir, y por otro, que eran ellos los que orquestaban dicha intervención.

La teoría crítica se podría definir como la autocrítica de la praxis, o dicho de otra manera, como la autoconciencia que ofrece la teoría a la praxis. Esta autoconciencia busca, a través del análisis de lo que hay, proyectar nuevos horizontes que no se deduzcan de lo que hay, sino que impliquen un cambio cualitativo no derivable de lo existente. Y para provocar un cambio que no se derive de lo existente, se debe hacer consciente un saber que, aunque conquistado, parecer no estar aún asimilado: que la realidad se está construyendo a cada momento, que de ella pueden emerger formas completamente inéditas y que son los ciudadanos los que las construyen. Ulrich Beck, en su famosa obra (Beck, 1998), decretaba que *la sociedad estaba en riesgo*: riesgo de volver a

una concepción metafísica del mundo, a una mirada que tomase nuevamente la realidad como un monstruo gigantesco imposible de intervenir, como un ente cuyos procesos estuvieran determinados de antemano y no pudieran ser intervenidos. En terminología frankfurtiana, la sociedad está en riesgo de volver a caer en el mito de *la necesidad de los procesos fácticos*.

Tal y como adelantábamos en la Introducción, para la mirada descriptivista, tradicional, cientificista, la única actividad teórica válida es la recopilación de datos y la supuesta descripción objetiva de los mismos. Una descripción que, por intentar apresar una realidad en movimiento, se falsifica a sí misma al presentarse como concluyente. Este tipo de teoría, decíamos, no posee poder transformador al ser meramente reproductiva, al verse reducida a componer un discurso mimetizado con lo que ya hay. Por todo esto, la teoría tradicional, descriptivista, cientificista no puede provocar una transformación de la realidad, pues ni es capaz de salir de la reproducción de lo existente ni puede demostrar que lo humano debe ser prioritario respecto a los avances técnicos.

Horkheimer apunta a que "la hostilidad hacia lo teórico en general, que hoy impera en la vida pública, se dirige en realidad contra la actividad transformadora que está asociada al pensamiento crítico" (Horkheimer, 2000, p. 67). Con esto, el alemán busca revelar que la denostación de la teoría -o más concretamente, de la teoría no descriptiva- tiene que ver con su capacidad de hacer frágil la realidad, de permitirnos pensar en una alternativa, de demostrar que lo que hay no es todo lo que puede haber. Si una sociedad no mantiene este tipo de esfera en un lugar salvaguardado, no hay luz que ilumine el camino hacia un estado de cosas diferente.

La teoría debe ser protegida para acompañar a aquello que es perecedero –la realidad- y hacerlo perecedero. No existe –ni debemos permitir que exista- una teoría que formule la relación final entre individuo y sociedad: la teoría debe estar radicalmente condicionada por aquello de lo que habla, y por tanto, debe transformarse cuando esto se transforme. La teoría, en conclusión, debe ser tan dialéctica como efímera.

3.3. LAS CONDICIONES MATERIALES EN LA ACTUALIDAD

Hoy en día no podemos omitir el hecho de que la posibilidad de convivir en una existencia lo más justa, pacífica y valiosa posible no se reduce a mejorar las condiciones materiales de existencia, pero pasa inevitablemente por ello: el retiro espiritual mientras el mundo entero sufre ya no es una opción. Una realidad en la que la reorganización de la materia prometa, por una parte, la erradicación de las necesidades básicas de todos los individuos y por otra, la liberación y el desarrollo de lo humano hasta hacerlo ocupar un lugar prioritario está ya posibilitado en lo fáctico, y aun así, más alejado que nunca en lo prioritario.

El destino del ser humano, aun sabiendo desde hace más de tres siglos -con la caída de los grandes relatos metafísicos- que es un producto sociohistórico, es tratado de una manera más predestinada que nunca. La *razón*, en otras épocas considerada demiúrgica por su capacidad para moldear la realidad, ha pasado a ser vista como una instancia incapaz de intervenir una realidad que ha adquirido vida propia fuera de las manos de los humanos. La esfera de la necesidad ha dejado de ser concebida como un reino metafísico para ser insertada en un reino socioeconómico completamente autónomo e incontrolable. No importa que hayamos bajado la necesidad del reino de las Ideas al de una creación humana -la economía-: esto solo ha supuesto no poder ya evadirnos de su existencia y mantener, para nuestra desgracia, su inintervinibilidad. Debemos hacer frágil, a través de la teoría, ese mundo socioeconómico que debería ser mucho más que cálculo y automatización. Debemos tomar sus riendas y conseguir que el cálculo y la automatización sirvan a la erradicación de la miseria, de la injusticia y de lo inaceptable: la salvaje desigualdad en un mundo pudiente.

La falta de reconocimiento del peso que el ámbito teórico supone a la hora de transformar la realidad, y las consecuencias que esta falta de reconocimiento acarrea, es lo que pretende exhibir una teoría crítica con miras a una transformación cualitativa no tanto de la realidad como de los criterios de evaluación de la realidad, de modo que una utopía cuyos discursos sean impensables desde la racionalidad actual se posibiliten.

La pregunta acerca de las capacidades de la humanidad pregunta desde la que parte la teoría crítica, no pretende descubrir las capacidades *totales* de la humanidad, sus capacidades latentes en cualquier lugar y

momento históricos, sino que busca localizar cuáles son sus capacidades actuales. De este modo, la teoría crítica se encamina a desvelar lo que la realidad está siendo en consonancia con qué capacidades *decide* priorizar, así como las emergencias y las formas que estas favorecen.

Que no exista un reino metafísico de los fines, tal y como proclamaron los escépticos, no significa que no debamos ubicar los fines más allá de nuestra actualidad, precisamente para ser perseguidos y provocar la aparición de otra realidad mejor. Y aunque la elección de los fines sea artificial y no natural, en ningún sentido es arbitraria: al contrario, por ser artificial, la intencionalidad de su elección le otorga una fundamentación casi metafísica. La convierte en una elección infinita que brota de lo finito. La instaura como el mayor acto de soberanía que el ser humano puede acometer.

El abismo que separa las posibilidades de su materialización, en una sociedad técnicamente pudiente, define la intencionalidad de dicha sociedad; cambiar esa intencionalidad necesita partir inexcusablemente de una teoría capaz de localizarla. Las grotescas contradicciones de la existencia actual, esas que quedan apaciguadas por una remisión a tiempos pasados, deben ser rescatadas y resaltadas por una teoría que retome su originario ecosistema, esto es, la *cultura*, una cultura que se niegue a ser reducida a mercancía complementaria de la imagen banalizada del mundo. Se debe deslegitimar la restauración que ha sufrido la cultura en, tal y como lo llama Adorno (Adorno, 1979), la *sociedad administrada*, la cual valora más los elementos que pueden ser mercantilizados que aquellos cuyo contenido es provocador, rebelde e insurrecto.

3.4. LA CULTURA EN LA ACTUALIDAD

Cuando la esfera cultural de una época tiene como única labor certificar las bondades de la realidad existente; cuando las obras de la cultura solo sirven para validar *cierta* organización de la vida; cuando la industria cultural resta importancia a toda obra que no se deje simplificar fácilmente; dicha época está poniendo de manifiesto su pretensión, por un lado, de contener todo elemento que pudiera suponer una ruptura con lo normalizado, como, por otro, vaciar todo pensamiento que pudiera ir más allá de lo existente. La cultura, decía Adorno, es por excelencia el

reino de lo que no se puede categorizar, determinar ni prever, mientras que la administración es su contrario. Si una sociedad quiere hacer una administración de la cultura a través de la industria cultural, simplificando y formalizando sus contenidos, la intencionalidad de dicha sociedad no es la de administrar la cultura. Es la de desculturizarla.

La cultura no puede convertirse en un discurso reconciliador entre lo que hay y lo que debería haber, si no quiere verse comprimida y encajonada entre las categorías de lo existente. La cultura no puede convertirse en una herramienta de integración, pacificación o nivelación si no quiere ver desaparecer su carácter denunciante. La cultura debe custodiar una única tarea: la de proteger un espacio en el que tengan cabida las emergencias, en el que se pueda desnivelar lo nivelado, en el que lo naturalizado esté siempre bajo examen.

Adorno afirma que el desplazamiento de la cultura fuera del ámbito de lo importante no ha sido propiciado por la industria cultural, sino por unos individuos que han puesto la industria cultural por encima de lo teórico y su labor. Unos individuos que han reificado todo contenido provocador y lo han convertido en mercancía ligera para consumir. La reposición de la cultura y su capacidad crítica en el lugar que les corresponde, cree Adorno, no puede brotar de una des-administración de la cultura que espontáneamente dote de capacidad crítica a los sujetos, sino que la intencionalidad de unos individuos que buscan complejizarse a sí mismos debe preceder el proceso. En palabras de Adorno: "El radicalismo que espera todo de un cambio de la totalidad es abstracto: hasta en una totalidad cambiada vuelve tercamente la problemática del individuo singular" (Adorno, 1979, p. 69).

El mayor obstáculo para la cultura en la época de la mirada administrada, cientificista, técnica, es que el individuo, aun disponiendo de un acceso inédito a sus contenidos, no sabe cómo interpretarlos debido tanto al deterioro que han sufrido sus capacidades intelectuales -tras décadas de no priorizar la teoría- como a su acostumbramiento a unas obras culturales simplificadas.

Lejos de tratar el mundo tal y como este exige ser tratado, de manera compleja y multidimensional, los individuos se acercan al mundo con

una mirada cada vez más unidimensional y reduccionista, una mirada promovida por los canales de socialización y los medios de comunicación. La ausencia de cultura es palpable en estos discursos, plagados de datos parcelados y precarios, así como en el pensamiento crítico de los sujetos.

Debido a todo esto, se hace necesaria una educación crítica en la cultura y en la teoría, una educación capaz de subvertir la paulatina simplificación -lo que se traduce espontáneamente en radicalización- de la capacidad de pensar, interpretar y actuar en la realidad.

Horkheimer, en su *Medios y fines*, auguraba: "Los avances en el ámbito de los medios técnicos se ven acompañados de un proceso de deshumanización. El progreso amenaza con destruir el objetivo que estaba llamado a realizar: la idea del hombre" (Horkheimer, 2010, p. 43, 44). Se debe retirar la validación espontánea a las invenciones técnicas, a sus dispendios injustificados, a aquello que hemos traducido indiscriminadamente como progreso. De esta manera, podremos deslegitimar la infundada equiparación del "progreso técnico" con el *progreso humano*.

Se debe redefinir tanto qué constituye un progreso humano como restituir el lugar de la instancia propiamente designativa de los medios y fines que vehiculan dicho progreso, esto es, la teoría. La razón debe escapar de las garras del pragmatismo, de la atomización y de la superficialidad para volver a servirnos como herramienta capaz de determinar lo mejor para aquello que queda fuera del alcance de la mirada técnica, del pensamiento calculador, de la ética mercantilista. Lo humano.

Cuando la teoría, en vez de ofrecer resistencia a asumir como natural lo que la sociedad tiene *naturalizado*, se convierte ella misma en un proceso ya dado, ya determinado de antemano, las posibilidades de hacer emerger algo distinto a lo que ya hay se ven reducidas a la mera reproducción de lo existente. Tras la pérdida de autonomía de la teoría respecto a los procesos de la sociedad, los individuos han perdido, paralelamente, la autonomía de sus pensamientos, que para ser amplios y complejos deben haberse encarado con una teoría provocadora y emancipadora. De lo contrario, solo conocen lo que compone su realidad inmediata. La profundidad que dota al pensamiento de discernimiento,

análisis y discriminación, una vez se pierde, abandona aquel a la suerte de la autoconservación, un instinto que lo reconvierte en una herramienta de procesamiento y catalogación.

El individuo plenamente desarrollado del que hablan tanto Horkheimer como Adorno es la consumación de una sociedad plenamente desarrollada. La emancipación del individuo, por tanto, "no es una emancipación respecto de la sociedad, sino la liberación de la sociedad de la atomización, de una atomización que puede alcanzar su punto culminante en los periodos de colectivización y cultura de masas" (Horkheimer, 2010, p. 148, 149).

Recultivar al individuo es incentivarle a retomar el uso, más que racional, *razonable* de los conceptos, esto es, su uso completo y no únicamente instrumental, su uso dialéctico, amplio y complejo. De esta forma, la mirada simplista y administrativa podrá ser localizada como la pretensión ilegítima de unificar lo plural, de petrificar lo mutable y de categorizar lo diverso.

La humanidad tiene aún –y siempre- su tiempo delante de sí, pero la humanidad concreta que quiera aprovechar su tiempo vital tiene mucho que perder mientras no se haga cargo de él y mucho que ganar cuando lo aborda. El eterno anhelo de que la realidad sea más justa puede transformarse en actividad en el momento en que la humanidad tome responsabilidad respecto a lo que ya sabe: que la *empiria*, el moldeamiento de la realidad, le pertenece.

Cuando Horkheimer y Adorno debatieron, en una conversación más tarde transcrita como *¿Hacia un nuevo manifiesto?* (Horkheimer, Adorno, 1956), acerca de por qué los individuos, teniendo en sus manos las mejores herramientas de la historia, no se hacían cargo de mejorar la calidad de sus vidas, llegaron a una conclusión devastadora: los individuos no se hacían cargo de revalorizarse porque, lejos de estar alienados, estaban conformes con la elegida deposición de su voluntad en las directrices de una maquinaria que les facilitaba la existencia.

Alumbrar la conexión entre teoría y práctica, entre crítica y realidad, entre lo existente y lo posible es una labor que solo puede ser abordada no ya por la cultura, sino por el sujeto cultivado. Des-pragmatizar las

ideas, alejarlas de su proyección espectacular –tal y como lo denominó Guy Debord (Debord, 2009, p. 41)-, devolverlas a su naturaleza de conceptos: he ahí la labor de la teoría, una teoría que necesita ser revitalizada por el ciudadano.

Cuando Horkheimer y Adorno proclamaron que la teoría era como "un mensaje en una botella" (Horkheimer, Adorno, 1956, p. 52), apuntaban a que esta siempre quedaba a la espera de ser recuperada, consultada y llevada de nuevo a la realidad por todo aquel que lo necesitase. Además, añadían: "La teoría solo es propiamente teoría cuando sirve a la praxis. La teoría que se basta a sí misma es mala teoría. Por otra parte, es también mala teoría cuando solo existe para producir algo" (Horkheimer, Adorno 1956, p. 47). La teoría es la resistencia a la desaparición de la teoría, esto es, a que la teoría se cosifique. Más que señalar qué es lo que se debe cambiar en la práctica, la teoría debe señalar que el cambio es posible. Esa es la práctica de la teoría.

4. CONCLUSIONES

Resaltar el hecho de que, en la época actual, repleta de posibilidades para tener la vida material resuelta y poder invertir el tiempo vital en la cultivación de sí, son los individuos los que eligen pensar, actuar y vivir ajenos a su propia subjetividad, es una novedad histórica que se olvida por momentos. Si se quiere emprender algún cambio en el espíritu de la sociedad, tal y como señalaron los de Frankfurt, no debe ser la sociedad la que lo emprenda: deben ser los individuos, eligiendo hacerse cargo de sí mismos, de sus pensamientos y de sus actos.

Adorno lanzaba la propuesta de salir de un "sistema de delirio" que solo atendía al funcionamiento de lo Total. Asimismo, decretaba que era el sujeto concreto, contextualizado y consciente el que debía buscar las herramientas para poder interpretar esa realidad que le rodeaba y que no llegaba a entender cuando se dirigía a ella con una mirada instrumental, administrativa y unidimensional. Una mirada que se alejaba por completo del modo de ser del hombre al enclaustrarlo en unas categorías que no le pertenecían.

La teoría crítica debe ser recuperada ya que su labor no ha quedado obsoleta: analizar las transformaciones de la sociedad y denunciar el falseamiento que supondría hablar de esta como un ente cerrado e inmodificable. Adorno alentaba a rescatar la naturaleza dinámica de la teoría y liberarla de su versión reificada: el pensamiento instrumental, vertebrado por el método de las ciencias y de la técnica. Así lo exponía en su *Dialéctica Negativa*: "El pensamiento es, por su misma naturaleza, negación de todo contenido concreto, resistencia a lo que se le impone" (Adorno, 1984, p. 27).

La pretensión de realismo de las teorías tradicionales, la pretensión de eliminar la distancia entre el ser y el deber ser, culminó en la filosofía idealista de Hegel y fue relevada por el nuevo positivismo, el cual se convirtió en "filosofía encarnada", en filosofía bajada a la tierra, en esa filosofía que lograba el ideal de poner en práctica los fines decretados en la teoría –eliminando, por otro lado, aquellos fines imposibles de materializar-. Hacer alcanzables los ideales teóricos y eliminar aquellos inalcanzables, sin embargo, condujo a la eliminación de la distancia entre lo existente y cualquier lugar hacia el que tender, y condensó los fines en cosas tan cercanas y asequibles que no se diferenciaban en lo más mínimo de lo que ya había.

El uso del cuerpo exangüe de unos individuos carentes de capacidad crítica, tal y como auguró Lipovetsky en su *La era del vacío* (Lipovetsky, 2003), es el mejor vehículo de la nada. Convertir las cuestiones importantes en ambiente, en conversación carente de contenido, en tertulia idónea para cualquier situación cotidiana es la vía para restarle peso tanto a lo que en ellas debería estar contenido como a lo que de ellas debería emerger. Como apuntábamos más arriba, ya no se trata de una alienación de la realidad, de una ocultación de lo que hay: se trata del vaciado de gravedad de la realidad y de la apatía de unos sujetos que conocen milimétricamente lo que ocurre y que, lejos de escandalizarse, lo digieren de manera a-crítica. Así lo explica Horkheimer en su *La función de las ideologías*:

> Mas ahora pende el que sobreviva la civilización europea de que no sólo exista simplemente cultura en el sentido antiguo, sino asimismo una comunidad general de personas interiormente independientes, capaces de resistencia espiritual y dispuestas a la conducción autónoma de su vida común; ya no basta que unos pocos estén cultivados: en la

> medida en que la comunidad general está socialmente adelantada, deberían convertirse sus miembros en sujetos que piensen y sientan por sí mismos; pero, en lugar de semejante cosa, pagan su ascensión con la renuncia a la emancipación espiritual (Horkheimer, 1966, p. 24)

La tarea del pensamiento crítico en la actualidad se resume en rescatar la separación entre lo que es y lo que debería ser, en localizar nuevos fines inmateriales que trasladar a la realidad y en amparar la posibilidad del cambio. El pensamiento crítico debe defender la separación entre lo teórico y lo práctico como condición para poder avanzar hacia un fin que no se derive de lo existente. Debe mantener la distancia entre lo finito y lo infinito con el objetivo de abrir paso a lo nuevo, pero acercando lo infinito a lo finito para que esto sea materialmente perseguible. Recogiendo las palabras de Adorno: "La filosofía, a la que basta lo que quiere ser y que no galopa infantilmente detrás de su historia y de lo real, tiene su nervio vital en la resistencia contra el actual ejercicio corriente y contra aquello a lo que este sirve: la justificación de lo que ya es" (Adorno, 1972, p. 11).

El trabajo auténticamente teórico se encamina a localizar cómo una realidad podría mutar hacia algo mejor, a testar su legitimidad en cada contexto y tiempo específicos y a abrir paso a la elaboración crítica de mejoras y progresos. Por todo ello, el trabajo teórico es imperecedero.

5. REFERENCIAS

Adorno, T. (1984). Dialéctica Negativa. Taurus.

Adorno, T. (1972). Filosofía y superstición. Alianza Editorial.

Adorno, T. (1979). Sociológica (con Horkheimer, M.). Taurus.

Beck, U. (1998). La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad. Paidós.

Debord, G. (2009) La sociedad del espectáculo. Editorial Pre-textos.

Horkheimer, M. (1956), ¿Hacia un nuevo manifiesto? (con Adorno, T.). Taurus.

Horkheimer, M. (2000). Anhelo de justicia. Editorial Trotta.

Horkheimer, M. (2010). Crítica de la razón instrumental. Editorial Trotta.

Horkheimer, M. (1966). La función de las ideologías. Taurus.

Horkheimer, M. (1982). Historia, metafísica, escepticismo. Alianza Editorial.

Lipovetsky, G. (2003). La era del vacío. Editorial Anagrama.

LA PEDAGOGÍA FILOSÓFICA Y SU DESAFECCIÓN SOCIAL

CARLOS POSE
Universidade de Santiago de Compostela

1. INTRODUCCIÓN

Quizá los métodos de enseñanza de la filosofía no son tan puros como a veces se describen en la bibliografía del campo, pero conviene llamar la atención sobre el hecho innegable de que por lo general se pone más el acento en la "historia" de los problemas de la filosofía que en los "problemas" filosóficos mismos. Esto hace que los contenidos de la filosofía provoquen una gran desafección social y se vean como un mero legado histórico, como un puro depósito lejano e intocable que se transmite cual pieza arqueológica, sin advertir que toda filosofía es el resultado de un largo y vidrioso proceso de búsqueda de lo que son las cosas que nos hacen vivir pensando.

En este capítulo nos proponemos defender que la filosofía hay que verla, no como una losa pulida para ser contemplada museísticamente, sino como un tesoro dinámico, como una herramienta que permite aprender a pensar los problemas actuales desde los problemas antiguos. Para ello analizamos un documento muy temprano de la producción filosófica de Zubiri, *Filosofía del ejemplo*. La importancia de este documento es doble. Por un lado, Zubiri plasma lo que es su idea de la filosofía justo antes de iniciar su magisterio como Catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad Central de Madrid. Por otro lado, reflexiona sobre cómo deberíamos enseñarla. Pudo ser un trabajo de encargo, pues se publicó en *Revista de Pedagogía*, 5, fundada y dirigida por Lorenzo Luzuriaga, afín a la Institución Libre de Enseñanza, "empeñado dentro del área de la pedagogía en una tarea paralela a la que Ortega y Gasset buscaba en la filosofía: introducir en España las más

importantes tendencias contemporáneas del pensamiento europeo." (Pintor-Ramos, 1999: XVII) Pero también pudo responder muy probablemente a una inquietud o preocupación de Zubiri cuando estaba en plena preparación de las oposiciones a cátedra. (Gracia, 2016)

El texto está elaborado, como todos los de esta etapa, en el contexto fenomenológico, con el objetivo de proyectar lo que Zubiri considera el método de enseñanza de la filosofía. Advertir este contexto es importante, porque la enseñanza de la filosofía venía siendo practicada dentro de la tradición neokantiana y positivista "que a lo que llevaba era a un torbellino de erudición filosófica." (Gracia, 2016)

Conviene, pues, advertir, antes de entrar en el texto de Zubiri, que hay distintos modos de entender la enseñanza de la filosofía. Uno, inspirado en el neokantismo y positivismo, que cabe denominar erudito e historiográfico, atenido a la recopilación, análisis e interpretación de ideas en tanto que hechos objetivos que conforman una teoría. La enseñanza de la filosofía sería la enseñanza de las "ideas" filosóficas. La función del profesor de filosofía no sería discutir estas ideas, sino interpretarlas y transmitirlas. Hay otro modo de entender la enseñanza de la filosofía, opuesto al anterior, de corte fenomenológico, que es más apropiado denominar problemático. La historia de la filosofía sería un conjunto de problemas que hay que encarar desde el contexto espaciotemporal de cada uno. Más que enseñar filosofía, o historia de la filosofía, se trata de enseñar a filosofar. Lo importante no son las ideas ya hechas (las teorías), sino enfrentarse a los problemas (la experiencia o vivencia de las cosas). La filosofía y su enseñanza sería, pues, una práctica siempre abierta a nuevos resultados.

2. FILOSOFÍA COMO ERUDICIÓN

Como es sabido, el siglo XIX es el siglo de la historia, y la filosofía, igual que la política, el derecho, el arte o la filología no podía quedar al margen de esta manifestación cultural. Los primeros grandes historiadores son sobre todo alemanes. Su interés por la historia surge, sin duda, por el influjo del romanticismo, su sentido de la tradición, su culto a la conciencia colectiva de los pueblos y su voluntad de revivir el pasado

dentro de la propia situación histórica. Además, Hegel había enseñado a no mirar la historia como un amontonamiento de hechos separados entre sí, sino como una totalidad en desarrollo dialéctico. Finalmente, al igual que en el neokantismo, se considera que la labor de la filosofía consiste en una tarea crítica que determine las condiciones de posibilidad del conocer y de las actividades humanas. El problema que se le presenta al neokantismo es que los saberes que estudiaban al ser humano y sus productos, las obras del espíritu, o de la cultura, Kant no los había sometido a esa misma disciplina. Era necesario, pues, hacerlo, de modo que adquirieran el rigor metodológico propio de las ciencias. Así surgieron las llamadas *Kulturwissenschaften* o *Geisteswissenschaften,* las ciencias de la cultura o del espíritu. De este modo, el neokantismo extiende el ámbito de la crítica kantiana a todo aquel conjunto de ciencias que Kant no había tenido en cuenta: las ciencias histórico-sociales. Esto quiere decir que el neokantismo consigue someter todo el conocimiento humano al rigor propio de la ciencia. Todos los saberes particulares tendrían un método estricto y riguroso que les daría el estatuto de ciencias. Entre las nuevas ciencias del espíritu o de la cultura aparece, como es obvio, la Historia, que de este modo asume un método riguroso y un objetivo propio. El objetivo es fijar los llamados "hechos históricos" con el máximo rigor posible. La historia científica es historia de "hechos"; y los datos de la tradición no pueden considerarse hechos más que cuando están adecuadamente atestiguados. De ahí que el método histórico haya de constar de tres pasos sucesivos: la Heurística o identificación de las fuentes documentales; la Crítica o análisis de esas fuentes; y la Hermenéutica o interpretación de las fuentes. El conjunto de todo esto es lo que los alemanes llamaron *Historik* (Droysen) o, más frecuentemente, *Historie.* Aplicado este método a la filosofía, a lo que lleva es al torbellino de la erudición filosófica. No es un azar que el estudio crítico de las fuentes filosóficas se inicie prácticamente en esa época, y que entonces sea cuando aparecen las primeras historias de la filosofía escritas con tales criterios. (Gracia, 2016)

Ahora bien, esta concepción de la historia duró apenas un siglo. El año 1924 se celebró el segundo centenario del nacimiento de Kant, lo que dio lugar a una renovación de los estudios sobre su obra. En esa línea

hay que situar el *Kant* de Ortega, el de Heidegger, el de Jaspers, el de Heimsoeth y varios más. Es un Kant claramente opuesto al del neokantismo, que a su vez es tributario no sólo de lo que Kant dijo sino también del medio positivista en el que se fraguó. Por eso, todos los autores mencionados muestran un profundo desinterés por el enfoque neokantiano de la historia y de la filosofía. Más aún, lo sometieron a dura crítica cuando se cierra en sí mismo, en vez de ponerse al servicio de la auténtica filosofía, que para ellos no consiste ni en ciencia natural, ni en ciencia del espíritu o de la cultura, ni tampoco en epistemología o teoría de la ciencia. Ellos, los filósofos de la generación de 1924, creen que el objeto propio de la filosofía es completamente distinto al de la ciencia, y consiste en algo que tradicionalmente se ha llamado metafísica u ontología, si bien ellos lo entienden con categorías muy distintas a las tradicionales. (Gracia, 2016) Esto lleva a que la propia historia de la filosofía no se adapte a los cánones de la historia en general. Heidegger, por ejemplo, suele distinguir entre *Historie* y *Geschichte,* o *Historizität* y *Geschichtlichkeit.* En el texto titulado *Superación de la metafísica,* escribe Heidegger: "La palabra *Historie* (*historeîn*) significa: informar y hacer visible, y por ello nombra un modo de representar. Por el contrario, la palabra *Geschichte* significa aquello que se da en la medida en que está preparado y emplazado, de una u otra manera, para ser solicitado, es decir, destinado y enviado. La *Historie* es la indagación de la *Geschichte.* Pero el análisis propio de la *Historie* no crea la *Geschichte.* Todo lo historiográfico, todo lo concebido y constatado a la manera de la historiografía, está fundado en la *Geschichte,* es decir, sobre lo destinado en el acontecer. Pero la *Geschichte* no es nunca necesariamente *Historie.* La cuestión de si la *Geschichte,* en su esencia, se pone de manifiesto sólo por y para la *Historie* o si más bien queda ocultada por la objetualización histórica, es algo que escapa a la decisión de la *Historie.* Lo que está decidido, en cambio, es esto: en la teoría de la *Historie* impera la *Geschichte* como lo inabarcable." (Heidegger, 1994: 54-55) Consecuentemente, la *Historizität* tiene siempre carácter óntico, en tanto que la *Geschichtlichkeit* se desarrolla en el nivel ontológico. O como dice Heidegger más adelante, "La consecuencia de esto es la ausencia de historia acontecida (*Geschichte*). El signo distintivo de esta ausencia es el dominio de la historiografía (*Historie*). El estado de

perplejidad de ésta es el historicismo. Si se quisiera conformar la historia acontecida (*Geschichte*) del ser según el modo de representar *historiográfico* corriente hoy en día, entonces, con este traspié quedaría confirmado del modo más palpable el dominio del olvido del destino (*Geschick*) del ser." (Heidegger, 1994: 71)

Aplicando estos conceptos al caso concreto de la historia de la filosofía, hay que decir que una gran parte del trabajo filosófico que hoy se hace se mueve todavía en el plano de la *Historie* y no en el de la *Geschichtlichkeit.* (Gracia, 2016) De ahí que Heidegger escriba en *¿Qué significa pensar?*: "El que [hoy] se dé muestras de interés por la filosofía no atestigua todavía ninguna disposición para pensar. Es verdad que existe por todas partes una seria preocupación por la filosofía y sus problemas. Existe también un loable despliegue de erudición en orden a la investigación de su historia. Nos aguardan en este campo tareas provechosas y loables para cuyo cumplimiento los mejores apenas resultan bastante buenos, sobre todo donde se trata de presentarnos los modelos de los grandes pensadores. Pero tampoco el hecho de que nos hayamos dedicado intensamente y por espacio de largos años a las disertaciones y los escritos de los grandes pensadores nos da una garantía de que nosotros mismos estemos pensando o siquiera dispuestos a aprender a pensar. Por el contrario: el ocuparnos de la filosofía es lo que más persistentemente puede sumirnos en el engaño de que estemos pensando, ya que estamos 'filosofando' sin cesar." (Heidegger, 1958: 11)

La crítica de Heidegger al enfoque historiográfico de la filosofía se hace notar en otros autores de corte fenomenológico, como en Husserl, en Ortega y Gasset y, como veremos, también en Zubiri. Así, Husserl, en *La filosofía como ciencia estricta*, por ejemplo, afirma que "no nos haremos filósofos por medio de las filosofías. Atenerse a lo histórico, tratar de ocuparse de ello en actitud histórico-ecléctica o en un renacimiento anacrónico, eso sólo conduce a vanas tentativas. El incentivo para la investigación no tiene que provenir de las filosofías sino de las cosas y de los problemas. (Husserl, 1981: 108) Por eso la fenomenología nació de la mano de Husserl como el método que nos tiene que llevar "a las cosas mismas", es decir, "a los problemas", yendo más allá de las ideas o teorías.

3. FILOSOFÍA COMO EJEMPLO

Zubiri se inserta en esta misma tradición fenomenológica cuando publica en 1926 *Filosofía del ejemplo*, un texto que responde a la preocupación sobre cómo enseñar, más que filosofía, a filosofar, pues, como dirá más tarde, "Sólo se aprende filosofía poniéndose a filosofar". (Zubiri, 1987: 151)

El texto, debido al carácter de la publicación, una revista de educación arranca, por una parte, planteando el fondo sobre la que gira todo "problema pedagógico" y, por otra, usufructúa la "actual filosofía fenomenológica." (Zubiri, 1999: 361)

El problema pedagógico gira en buena medida sobre la educación del ser humano según sus tres vectores psíquicos superiores: la función intelectual, la función emocional y la función práctica. Pero Zubiri deja fuera la educación emocional y práctica, y se centra en "la educación intelectual, única que voy a referirme en estas líneas." (Zubiri, 1999: 361)

Pues bien, Zubiri parte del tópico de que "educar la inteligencia es enseñar a pensar", o más precisamente, "enseñar a conocer". Porque "el pensar es una función natural; sólo el conocer se haya sometido a las reglas lógicas." (Zubiri, 1999: 362). Por lo tanto, "la observación de estas reglas se dice corrientemente, es la garantía y el fundamento supremo de toda la educación intelectual." (1999 362) Dicho de otro modo, "conocer es, pues, pensar la verdad" (Zubiri, 1999: 362), lo cual equivale a decir que el pensamiento, para considerarse tal, tiene que convertirse en conocimiento, o en discurso. "Pensar sería discurrir." (Zubiri, 1999: 362)

Esta tesis, de origen neokantiano, le parece a Zubiri que está llena de dificultades. Pero lo más llamativo es su afirmación, tan temprana, de que "esto supondría, naturalmente, que la función propia y característica del intelecto es 'razonar', 'entender', encadenar discursos." (Zubiri, 1999: 362; cf. Zubiri, 1980; cf. Zubiri, 1982; cf. Zubiri, 1983)

Pensar es algo autónomo, irreductible a conocer, a discurrir, a explicar una cosa por otra. Porque si explicar es ir fundando unas afirmaciones

en otras, tiene que haber un límite en la serie de afirmaciones y, por lo tanto, tiene que haber necesariamente un saber previo. "Este saber, previo al explicar, constituye precisamente el conjunto de primeros elementos en que se apoya el discurso." (Zubiri, 1999: 363) Zubiri pone un ejemplo: "De la luz que ante mí tengo, diré que es color y no sonido; la compararé con otra luz que tal vez brilla simultáneamente, y estableceré una escala de colores, etc. He aquí todo un mundo de problemas para cuya solución no es preciso salir de los objetos inmediatamente dados. La metodología de esta operación es lo que la lógica moderna postula enérgicamente." (Zubiri, 1999: 363-4)

La cuestión es aclarar qué es esto que Zubiri llama "saber previo", ese saber que opera "sin salir de los objetos inmediatamente dados". "La lógica del pasado siglo no lo desconoció en absoluto. Buena prueba de ello son los capítulos que, a la descripción y observación como fuente de aquellas supremas razones, últimos requisitos del pensar, se dedican en las clásicas obras de Wundt, Sigwart, Stuart Mill, etc." (Zubiri, 1999: 264) Se trata, por lo tanto, de la llamada "descripción". Previa a la explicación está la descripción. La observación, en su forma exacta de descripción, sería el fundamento único de la obra intelectual.

Tomando, pues, estos dos modos de pensar, el conocer o explicar, y el observar o describir, tenemos ya dos modos de enseñar o de hacer pedagogía. Uno, racional, que consiste en enseñar a la inteligencia a "razonar", a "demostrar" verdades. Otro, empírico, que enseña en este caso a percibir, observar, describir. Ambos modos se vienen practicando. El primer modo es el más antiguo y llega al menos hasta el siglo XIX, momento en que tiene lugar la "crisis de fundamentos" de todas las ciencias, entre ellas, también de la lógica y la matemática, paradigmas hasta entonces de los métodos explicativos (deductivos, inductivos, etc.). El segundo modo es el que se inicia a partir del siglo XIX. Piénsese, por ejemplo, en "el sensualismo de Condillac y los ideólogos franceses, que tanta influencia tuvieron en la pedagogía española del siglo XIX. […] Pero también el positivismo ulterior y, a la postre, el propio neokantismo." (Gracia, 2016)

Sin embargo, a Zubiri no le convence ni la explicación ni la descripción como modos de enseñanza. Habrá de haber, entonces, un tercer modo

de pensar y, por consiguiente, de enseñar o de hacer pedagogía. Si lo hay, tiene que fundarse, de nuevo, en un saber previo. Y, en efecto, así es. "Si yo no poseyera las 'ideas' de color, rojo, peso, etc., no podría describir ni observar nada." (Zubiri, 1999: 365) De ahí que haya que admitir que la descripción ahora, como la explicación antes, tiene supuestos. "Describir significa indicar qué propiedades se realizan en el objeto." (Zubiri, 1999: 365) Esas propiedades, que hacen posible la descripción, son pues algo previo a la propia descripción; son su fundamento "intuitivo". Tal es la "idea" de tal color, de tal sonido, de tal forma, etc. He aquí el tercer modo de pensar. "El intelecto, antes que 'entendimiento' (capacidad de entender por razones), es 'inteligencia' (capacidad de ver, intuir: *intus legere*)." (Zubiri, 1999: 365) Por eso dice Zubiri que la inteligencia tiene una función primaria que siguiendo a Husserl denomina "intuición". "La función esencial del intelecto no es juzgar, sino 'tener' objetos; encerrarlos en una fórmula 'predicativa', en un juicio, en una ley, será siempre un problema secundario." (Zubiri, 1999; 365) Esto quiere decir que "a la inteligencia le están inmediatamente dados los objetos", igual que a los sentidos, pues también "el ojo, antes que la función de 'mirar', tiene su función de 'ver'; el oído, su capacidad de 'oír' antes que de 'escuchar'. (Zubiri, 1999: 365) Siguiendo este paralelismo entre la inteligencia y los sentidos, por cierto, dos actos unitarios, Zubiri concluye que "así como la educación de los sentidos se resumen en el 'mirar' para 'ver bien', así la educación intelectual ha de cifrar sus esfuerzos en enseñar a contemplar los objetos para 'intuir' sus propiedades inteligibles." (Zubiri, 1999: 366) Este es el nuevo modo de enseñar consecuente con la fenomenología. Antes que enseñar a razonar, y también de modo previo a enseñar a describir, es preciso enseñar a intuir.

Ahora bien, como la intuición no puede darse más que de modo individual, esta perspectiva puede rozar el racionalismo y el idealismo. Al final, estos movimientos han fundado su filosofía en la pura intuición. Pero Zubiri no piensa que se trate de la misma intuición, de pura intuición. "Al reivindicar la autonomía de la intuición intelectual no se pretende el retorno a lo que bajo ese nombre se oculta en la filosofía clásica de los siglos XVI y XVIII." (Zubiri, 1999: 366) Intuición no significa

intuición suprasensible o intelectual. “Al dualismo clásico entre el entendimiento que juzga y los sentidos que perciben es preciso oponer enérgicamente la unidad de ambas funciones. Cuando un objeto es dado a la conciencia humana, se halla presente a éste por entero, con todos sus elementos, lo mismo sensibles que inteligibles.” (Zubiri, 1999: 366) Dicho taxativamente, “toda intuición intelectual halla su objeto en los sentidos.” (Zubiri, 1999: 366)

Para aclarar esto, Zubiri pone como ejemplo la percepción de un dodecaedro de pirita: “Esta percepción se puede utilizar de dos modos. Uno es el de atribuir al objeto real trozo de pirita que ante mí tengo una forma dodecaédrica; en este sentido cabe discutir la atribución de la forma dodecaédrica a la pirita real y rectificarla, si preciso fuera, a la base de una nueva percepción. Pero hay otra utilización distinta de la anterior. Yo puedo prescindir por el momento de la realidad o irrealidad del objeto de mi percepción y utilizarlo nada más que para hacerme una idea de lo que es un dodecaedro. En este segundo sentido no cabe refutar mi idea; yo he empleado el tipo concreto que ante mí tengo, no para afirmar nada de él, sino para ver en él la esencia ideal que encarna. En el primer caso veo en el objeto real un individuo de una especie; en el segundo, un ejemplo de una idea.” (Zubiri, 1999: 367) En este segundo caso se trata, por lo tanto, de aplicar el método fenomenológico, de hacer *epojé* o poner entre paréntesis la “realidad” de la cosa para quedarnos con su “idea”. Por eso dice Zubiri que “el método que la formación de ejemplos supone es el que, en esencia, constituye la fenomenología contemporánea. Antes de emprender los métodos discursivos es preciso emplear los métodos fenomenológicos. Los primeros nos dan perceptos (descripción) o conceptos (explicación); los segundos nos dan ideas (intuición).” (Zubiri, 1999: 367) Esto quiere decir que toda explicación; más todavía, toda descripción está fundada en una previa ideación. “Antes de describir y explicar hay que suponer el idear” (Zubiri, 1999: 367)

Este es el camino que tiene que recorrer el educador: ir de la explicación a la descripción, y de la descripción a la intuición. Este último sería el nivel fundamental de toda enseñanza intelectiva. Lo cual tiene enormes consecuencias pedagógicas. Por una parte, “como la intuición está en

la base de ellas, resulta que las descripciones y las explicaciones sólo serán creíbles, al menos para mí, si concuerdan o no repugnan con mi intuición. Por otro lado, como toda intuición es siempre individual, no cabe imponer a nadie una intuición, como sí se han impuesto explicaciones y descripciones. "La intuición se tiene o no se tiene, no cabe refutarla ni forzarla." (Zubiri, 1999: 368) De ahí que Zubiri afirme que "en estas condiciones la misión del maestro es colocar al discípulo en el 'punto de vista' adecuado para que 'vea' el objeto." (Zubiri, 1999: 368) O también que "el verdadero educador de la inteligencia es el que enseña a sus discípulos a ver el 'sentido' de los hechos, la 'esencia' de todo acontecimiento." (Zubiri, 1999: 368)

4. FILOSOFÍA COMO ENSEÑAR A PENSAR

¿Tiene todo esto alguna importancia en la enseñanza de la filosofía? ¿Ayuda a la educación filosófica, es decir, a pensar? Según vimos, en fecha tan temprana como 1926 Zubiri tiene claro que una cosa es la erudición filosófica y otra muy distinta la vida filosófica. Se es erudito cuando se emplea el modo de razonar explicativo; se es filósofo cuando se retorna al modo intuitivo. De ahí que, como ha comentado un autor, "el filósofo tenga que recelar de las explicaciones, ir a las intuiciones e intentar describirlas del modo más preciso posible. No será tarea fácil. […] De hecho, la función de las descripciones es que seamos capaces de identificar en nosotros mismos la intuición originaria de quien hizo la descripción. La intuición, en sí, es intransferible; se tiene o no se tiene. Lo que cabe hacer es describirla. Eso permite, bien que imperfectamente, comunicarla a los demás, que para aceptarla como tal tendrán que acudir, necesariamente, a su propia intuición. Tal es el método de la filosofía, el retorno permanente a las intuiciones categoriales. De ahí la necesidad de la *epojé* […] que antes describimos." (Gracia, 2016)

Lo curioso del caso es que, según Zubiri, en el fondo, "la intuición intelectual es el método de que toda pedagogía se viene sirviendo sin percatarse tal vez de su enorme trascendencia filosófica." (Zubiri, 1999: 367) "Filosofar no es aceptar las descripciones y las explicaciones de los filósofos por mero argumento de autoridad, porque ellos lo han

dicho, sino repetir su experiencia desde el origen, desde las intuiciones originarias que les sirvieron de base, para ver si esa *Wiederholung* confirma o no su teoría." (Gracia, 2016)

Posteriormente, Zubiri escribe un prólogo a la *Historia de la filosofía de Julián Marías*, y en él dice que la historia "no es una simple ciencia, sino que existe una realidad histórica. La historicidad es, en efecto, una dimensión de este ente real que se llama hombre". (Zubiri, 1987: 141) Aplicado a nuestro tema, esto quiere decir que no cabe reducir la historia de la filosofía ni su enseñanza a una colección de ideas más o menos ordenadas que han podido formular los distintos filósofos. Como dice en otro lugar, "La filosofía no es algo hecho, que esté ahí y de lo que baste echar mano para servirse a discreción. En todo hombre, la filosofía es cosa que ha de fabricarse por un esfuerzo personal. No se trata de que cada cual haya de comenzar en cero o inventar un sistema propio. Todo lo contrario. Precisamente, por tratarse de un saber radical y último, la filosofía se halla montada, más que otro saber alguno, sobre una tradición. De lo que se trata es de que, aun admitiendo filosofías ya hechas, esta adscripción sea resultado de un esfuerzo personal, de una auténtica vida intelectual. Lo demás es brillante 'aprendizaje' de libros o espléndida confección de lecciones 'magistrales'. Se pueden, en efecto, escribir toneladas de papel y consumir una larga vida en una cátedra de filosofía, y no haber rozado, ni tan siquiera de lejos, el más leve vestigio de vida filosófica. Recíprocamente, se puede carecer en absoluto de 'originalidad' y poseer, en lo más recóndito de sí mismo, el interno y callado movimiento del filosofar. La filosofía, pues, ha de hacerse, y por esto no es cuestión de aprendizaje abstracto. (Zubiri, 1987: 52-53)

Muchos años después, en la primera lección de *Cinco lecciones de filosofía*, Zubiri afirma: "En las lecciones de este año quiero decirles a ustedes qué es lo que algunos grandes filósofos han pensado acerca de la filosofía. No se trata de hacer una exposición resumida de sus filosofías, sino tan sólo de decir qué entendieron por filosofía, qué idea se forjaban de aquello a que se han dedicado: el saber filosófico, del que son egregios representantes. Mi pretensión no es opinar sobre ninguno de ellos. Todo lo contrario. Quiero omitir en absoluto toda reflexión personal

acerca de lo que cada uno de los filósofos en cuestión haya concebido, y limitarme a exponer su pensamiento en una forma meramente docente. Desearía tan sólo que al cabo de estas cinco lecciones tuviéramos todos –y yo el primero– la impresión suscitada por el choque de estas concepciones tan diversas de la filosofía. Una impresión que le deja a uno preguntándose a sí mismo: ¿Será posible que a cosas tan distintas se llame así, sin más, 'filosofía'? Es el único resultado que quiero obtener: que al cabo de la quinta lección tengan ustedes en su cabeza el mismo problema que tengo yo en la mía." (Zubiri, 1992: 11)

Aquí se ve la diferencia, ahora clara, entre "hacer una exposición" de la filosofía erudita (explicar o describir), y "limitarse a exponer de forma meramente docente" o vulgar para "suscitar un problema" (intuir, tener en la cabeza cada uno…). Como dirá Antonio Pintor-Ramos, "a pesar de estudios muy lúcidos y sutiles en este campo, Zubiri no es ni ha sido nunca eso que se ha dado en llamar, con manifiesta inexactitud por lo demás, un 'historiador puro'. La historia, dirá él, es 'transmisión tradente', cuyo contenido fundamental es la 'tradición de formas de estar en la realidad' (DHH, 21; EAF, 128); tales formas de estar en la realidad no son una herencia cerrada y compacta, sino que tienen un 'momento continuante' que hace de la historia un 'proceso de capacitación' (DHH, 25, 52 EAF, 131, 161)." (Pintor-Ramos, 1983: 24) La historia, la filosofía, la historia de la filosofía acaban siendo entendidas, entonces, como un proceso de capacitación.

Todo esto concuerda con la tradición fenomenológica que Zubiri conoce tan de cerca. Podrá decirse que Zubiri no hace más que tomar en consideración algunos conceptos recurrentes en la filosofía de Husserl. Él mismo lo dice: "Naturalmente que habré de limitarme a vulgarizar algunas nociones de la actual filosofía fenomenológica" (Zubiri, 1999: 361) Pero sobre esto hay que aclarar lo siguiente. Primero, que se trataba, no de tomar la fenomenología como "erudición", sino de colocar en la mente del lector, o "vulgarizar", algunas nociones fundamentales de la fenomenología. Y segundo, que había que hacerlo, o mejor, saber hacerlo, ser capaz de trazar la idea de la filosofía como ejemplo, como captación de la experiencia originaria.

5. CONCLUSIÓN: LA DESAFECCIÓN SOCIAL DE LA FILOSOFÍA

Finalmente, ¿todo esto nos ayuda a entender el fracaso actual de la filosofía, la causa de su insignificancia social? Parece que sí. En primer lugar, no cabe reducir la historia de la filosofía ni su enseñanza a una colección de ideas más o menos ordenadas que han podido formular los distintos filósofos, con gran pérdida de conexión con la actualidad. Esto es lo que produce un distanciamiento social de la filosofía, porque se ve como algo esclerotizado, anquilosado, petrificado, alejado de lo que son las experiencias personales. La filosofía o es experiencia dinámica de la realidad o no es nada. Como dice Zubiri, "La filosofía no es algo hecho, que esté ahí y de lo que baste echar mano para servirse a discreción. En todo hombre, la filosofía es cosa que ha de fabricarse por un esfuerzo personal. […] Lo demás es brillante 'aprendizaje' de libros o espléndida confección de lecciones 'magistrales'. […] La filosofía, pues, ha de hacerse, y por esto no es cuestión de aprendizaje abstracto. (Zubiri, 1987: 52-53)

En segundo lugar, por lo tanto, estudiar filosofía, o enseñarla, no consiste en "hacer una exposición" erudita de su historia (explicar o describir), sino "suscitar un problema" (intuir, tener en la cabeza cada uno…). Esto es lo único que puede conectarla con la vida social y real actual. La filosofía, o la historia de la filosofía, tiene que ser entendida como una experincia dinámica que produce una cierta capacitación intelectual. Recordemos que no se trata de enseñar filosofía sino de enseñar a filosofar, esto es, a pensar, razonar, conocer críticamente el conjunto de problemas antiguos, pero también actuales.

6. REFERENCIAS

FUENTES PRIMARIAS

Zubiri, X. (1980). *Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza.

Zubiri, X. (1982). *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza.

Zubiri, X. (1983). *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza.

Zubiri, X. (1987). *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza.

Zubiri, X. (1992). Cinco lecciones de filosofía. Madrid: Alianza.

Zubiri. X. (1999). *Primeros escritos* (1921-1926). Madrid: Alianza.

a) Fuentes secundarias

Gracia, D. (2016). *El poder de lo real*. *Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela.

Heidegger, M. (1958). *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Nova.

Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Husserl, E. (1981). *La filosofía como ciencia estricta.* Buenos Aires: Nova.

Pintor-Ramos, A. (1983). *Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca.

Pintor-Ramos, A. (1999) "Presentación". En: Zubiri. X. *Primeros escritos* (1921-1926). Alianza: Madrid

Y USTED ¿QUÉ VA A HACER CON UN *BROCHURE* DE FILOSOFÍA?

EDITH GAMBOA SAAVEDRA
Universidad Industrial de Santander

1. INTRODUCCIÓN

En un lugar del antiguo edificio de matemáticas en instantes previos al milenio vi por vez primera el brochure de la nueva escuela. Estaba junto al lago de las babillas.

Cuando llegué a la universidad no imaginaba que fuera a descubrir mi vocación filosófica. Tenía los mejores recuerdos de Parra, un profesor de filosofía de los dos últimos años de la educación media pero no imaginaba que fuera a ser filósofa. Mi relación con la filosofía también consistía en haber estudiado fundamentos filosóficos de la educación con la profesora Luisa Mojica, en la Escuela Normal. Me inscribí en la carrera de Derecho como única opción entre dos posibles. No existía la carrera o pregrado de Filosofía y no tenía noticias de que pudiera crearse el programa. En ese tiempo, en mi opinión, los componentes más fuertes de la universidad y los que más años llevaban eran las ingenierías y las ciencias de la salud entre otros como la carrera de Trabajo social. En efecto, la existencia de una escuela como Derecho y Ciencia Política, que llegaría a ser una gran amiga de la escuela de Filosofía, era ya un gran logro fruto del esfuerzo de establecer postgrados en convenio con la Universidad Nacional de Bogotá Colombia; y luego la carrera, cuyos primeros egresados (en ese tiempo estudiantes) iban cursando la mitad de sus estudios cuando yo ingresé. Desde el principio mis estudios estuvieron marcados por un componente muy fuerte en interdisciplinariedad reflejada en cursos como filosofía general, economía general, sociología general, historia del derecho, introducción al derecho, Teoría del Estado, e ideas políticas, que me permitieron la

lectura y ejercicios de escritura a partir de grandes obras de filosofía política universal más que todo desde tradiciones occidentales. El curso de ideas políticas despertó mi gran interés hacia la filosofía política. Lo vi primero con el profesor Orlando Pardo y luego de nuevo como asistente con quién había sido su profesor y ahora también era el mío, Armando Gómez, (q.e.p.d.). También escuché, en el segundo semestre, las siempre útiles palabras del profesor Ernesto Rueda sobre las *arcanas* y *simulacras* del Estado. Las cohortes se iban a mezclar. Semestres después coincidí con el profesor Armando en el restaurante del Centro internacional la Triada y para mi sorpresa me invitó a un café. Yo siempre atravesaba este sitio, pero nunca me había sentado allí, "por razones de tiempo". Como yo pertenecía al coro del maestro Gustavo Gómez Ardila terminamos hablando sobre el *quién es quién* de los Gómez en el departamento de Santander, Colombia, y sus diferencias. Para mí eso era música viniendo de un extraordinario historiador, y yo mientras tanto pensaba furtivamente, pues soy de los Gamboa del Valle del Cauca y de los Saavedra del Chocó. Eso fue un mes antes de que él se nos fuera y no imaginaba yo que esa fuera nuestra primera y última conversación finalizada con un espontáneo y sorpresivo consejo: Vive y disfruta lo que quieras. Luego hubo qué reconocer con la vida…su muerte. En el concurrido Auditorio de Ingeniería mecánica fue realizada la despedida mediante una ceremonia sobre su vida y obra.

Cuando me encontraba en cuarto semestre comencé el curso de Teorías del derecho y la justicia dirigido por el profesor Freddy Salazar Paniagua, quién nos comunicó que era uno de los gestores del nuevo programa a abrirse: ¡Filosofía!

Ciertamente él nos alentó a ingresar al programa bajo la consigna "el derecho sin la filosofía no es nada". Esta premisa disruptiva fue discutida y aceptada por una significativa cantidad de estudiantes de Derecho. Lo mismo podría decirse de estudiantes de economía, medicina, ingeniería, licenciatura, en fin, que nos juntamos por primera vez en la vida como un solo grupo, salón o semestre en los inicios de la carrera de filosofía. Él no tuvo que prometernos nada ni convencernos con la sabiduría que le caracterizaba, solo verle enseñar algunas teorías de la justicia, como las de ciertas tradiciones occidentales clásicas y

angloamericanas era motivación para el análisis. Sin embargo, a los pocos meses de iniciada la carrera de Filosofía el profesor nos explicó que se iba de la Universidad Industrial de Santander y de Bucaramanga…Ese no fue el mejor día. Se diría que fue por causa de una ley de "improtección social". En el Auditorio Zalamea, Freddy abundó en generosas explicaciones acerca de los absurdos motivos de su emotiva mas no querida despedida.

2. OBJETIVOS Y METODOLOGÍA

Pero ¿cómo ingresé a la escuela de filosofía? Y, ¿qué aspectos incidieron para iniciar, desarrollar, culminar y volver a la escuela de filosofía? No había soñado con pertenecer a una comunidad de personas dedicadas personal, profesional, e incluso exclusivamente a la filosofía, pero había soñado con estudiar en la UIS. La UIS no solo me gustaba muchísimo, sino que además era la mejor opción. (Léase la única). Si mi carta, digo, ensayo, contribuye a que te metas a la filosofía, o a aquello que has estado pensando o sintiendo, quedaré tranquila y gustosa de compartir en primera persona algunas remembranzas y anécdotas como experiencia de vida.

3. RESULTADOS

Lo primero que debo decir es que no ingresé en el primer semestre de filosofía porque tenía dudas y necesitaba pensarlo bien, pero yo sentía que la vocación filosófica siempre había estado dentro de mí y que la filosofía me llamaba a ocuparme en su estudio en manera profesional. Me he caracterizado por pensar bien lo que quiero hacer y estar firme en mis decisiones cuando las tomo. Bueno, fue una gran ventaja permitirme experimentar los estudios de Filosofía, como un gran anticipo de lo por venir. Así tenía compañeras del salón que decidieron ingresar de inmediato, pero ninguno de los compañeros de derecho del salón se matriculó. Yo, nacida en Buenaventura, Valle, Colombia y crecida en Barrancabermeja, no sabía si ingresar porque cuando uno proviene de otra ciudad, busca realizar los estudios con una mentalidad de terminar lo antes posible, regresar, o poder tener una fuente de ingresos. Eso es

una realidad que no se puede desconocer e incidió directamente como mencionaré más adelante. Si usted es mujer, negra y con poca economía son al menos tres los aspectos a considerar (Spivak, 2003), en una filosofía cuyo referente, en ese entonces, era la tradicional foto de un hombre griego con mucha edad, barba y la mano puesta en la barbilla como en una pose intelectual o de estar pensando. ¡Nunca había estudiado ni mucho menos visto a una (mujer) filósofa profesional hasta que ingresé! En efecto, decidí ir como asistente mientras mis compañeras iban como matriculadas, hacer todas las actividades que ellas realizaban, asistir puntualmente desde el principio hasta el final de cada curso o seminario, conocer al profesorado, conocer el programa, saber cómo se desarrollaría y cómo lo podría cursar con los actuales estudios de derecho. ¡La figura de simultaneidad como figura académica fue usada en ese tiempo de una manera increíble! Fue allí donde nos encontramos personas de muchas carreras en torno a la filosofía. No podríamos ver todas las materias como si hubiéramos entrado de manera exclusiva al programa de filosofía, pero podríamos ir tomando de a una, dos, o máximo tres materias mientras cursábamos las de la primera carrera que teníamos. Las acompañé, los vi reír y llorar, leer, analizar, estudiar, criticar, plantear opinar, resumir y cuestionarse. Yo también lo hice, pero sin la presión de lo formal. Recuerdo que la profesora Mónica Marcela Jaramillo M., la primera filósofa profesional que había visto, nos enseñó desde el primer momento un sumo respeto por la propiedad intelectual. En mis estudios no coincidí con otras profesoras de la Facultad o gestoras del programa de Filosofía como Blanca Inés Prada Márquéz. Desde la segunda semana ya supe que estudiaría filosofía, pero la solicitud quedaría aplazada para el siguiente semestre. Cuando el personal docente llegó a conocer a sus literalmente nuevos estudiantes nadie me dijo nada por estar allí de asistente informal. No sé si pasé desapercibida, me quisieron 'dejar quieta', como decimos en Colombia, o les dije la verdadsobre mi presencia en los salones. En el siguiente semestre inicié filosofía. Las materias que pertenecían al primer semestre eran Latín I, griego I, Lecto-escritura de textos filosóficos, Epistemología, Presocráticos, Lógica I, algunas de las cuales había visto como asistente desde el semestre anterior. Así inicié viendo algunas materias bajo la figura de simultaneidad. Debo decir de los estudios de derecho que en

ese momento iban casi por la mitad, que la argumentación, la estructura, el rigor, para mí fueron una gran ventaja. El derecho que estudiamos tenía varios fundamentos y escuelas, varias fuentes. Desde el principio nos habíamos encaminado hacia la discusión autocrítica, interdisciplinar y socio-jurídica del derecho con los aportes de su director, que es el de hoy. Derecho hegemónico y contra hegemónico. Todo en uno. Acevedo, con su mochila, era mucho muy crítico y nos preguntábamos si él estaba en una crisis vocacional o si esa era su forma de ser. Una mochila, en este caso, es un bolso tejido con diseños étnicos. Ella ha sido un símbolo paradigmático en la Universidades públicas, sin perjuicio de su uso accesorio o no en otros contextos o instituciones.

Un aspecto que siempre me mantuvo con una alta motivación en Filosofía fue el hecho de estar con personas de otras carreras por primera vez en la vida estudiando juntas, leyendo juntas, haciendo trabajos en grupo o simplemente sustentando ante ellas los trabajos individuales. Estudié con una médica y con su hija Carolina, quién era estudiante de Economía. Estudié con uno de ingeniería mecánica y con Fontecha un preparador de comida china, quien nos contaba sus secretos con las comidas. No quisiera revelar yo alguno de esos secretos, pero pudiera recomendar que una persona nunca debe discutir con aquella que cocina para ella o le sirve el plato de la comida. Pudiera enumerar muchas otras personas con las que compartimos al no estar en un mundo solamente jurídico, o filosófico. También había una buena cantidad de estudiantes dedicados de manera exclusiva al estudio de la filosofía, como aquellos con los cuales me graduaría en un futuro. Ellos a su vez se vieron enriquecidos con nosotras. Algunos iniciaron simultaneidad con otra carrera teniendo la de filosofía como la primera a la cual se habían inscrito. En los profesores observé desde el principio a una comunidad no solo de profesionales sino de amigos a pesar de la novedad del programa o de la falta de antigüedad. He visto muchísimo respeto y amistad entre ellos, una gran camaradería y alta cooperación. Había un profesor de filosofía política y de otras áreas muy relacionadas con los estudios de derecho y ciencia política que ya estaba realizando. Se trataba del profesor Alonso Silva Rojas quién en un futuro iba a ser director de mi trabajo de grado de filosofía y en la actualidad nuevamente director

de mi tesis doctoral. En un principio, no imaginaba que le solicitaría como tutor porque recuerdo que en los inicios fui a su oficina a realizar una reclamación respetuosa por un trabajo escrito en el que me había esforzado y aprendido, y con cuya valoración no estaba de acuerdo. ¿Perder sería ganar un poco? Seguí adelante con toda la filosofía y filosofía política por él compartida, participando de los cursos y seminarios. Todas las materias, cursos o seminarios que el profesor compartía han sido de mucha significancia para mí. Un día escribí un artículo en una revista donde leía las editoriales del profesor Alejo Vargas, la revista de los egresados de la UIS, y yo: ¡Profe miré! …Se trataba de mi primer artículo de Filosofía: Del multiculturalismo como principal desafío en la democracia, resultado de los seminarios de filosofía política. Por cierto, la asociación de egresados consiguió mi afiliación con una copita de vino y una tabla de quesos. Ciertamente, el multiculturalismo no es el único desafío, pero sigue siendo de los más fuertes ante las promesas incumplidas de algunos "ismos". Este escrito resumió y comparó varias posturas políticas en comparación con una versión clásica del liberalismo y constituyó una especie de proto trabajo de fin de grado en donde en un extremo metodológico se encontraban los comunitarismos y en el otro los liberalismos políticos. La revista Aseduis también había publicado un primer escrito de mi autoría acerca de la interpretación de normas que exigen requisitos. Para realizar este último analicé cuidadosamente un fragmento del Estatuto de la Asociación pues se acercaba un periodo de elecciones donde era literalmente necesario salvaguardar los consabidos derechos de elegir y ser elegidos.

Desde sus comienzos la escuela de filosofía empezó a crecer y aportar grandemente a la facultad de ciencias humanas dentro de la cual se ha encontrado adscrita desde el primer momento. En los cursos y seminarios había unos de carácter básico y había otros de carácter complementario a elección del estudiante siempre y cuando cumpliera con la temática pertinente: filosofía antigua, filosofía medieval, del renacimiento, moderna, o filosofía contemporánea. Cada área tenía autores o temáticas para escoger. De este modo, siempre estaba estudiando lo que quería estudiar. En un carácter de interlocutora válida poder tener esta gran posibilidad también es un riesgo ya que hay cursos que nunca verás

porque se cruzan, por falta de tiempo o porque no los consideraste prioritarios en su momento. Mi principal área de interés es la filosofía política y también desarrollé aspectos de filosofía de la ciencia como cuando analizamos el libro *El quark y el jaguar*. Asistí a las semanas del pensamiento Filosófico y a los diferentes Congresos que se organizaron. En filosofía recorrimos la mayor cantidad de salones, edificios y auditorios de la Universidad. No teníamos sede. Recorrimos, desde el salón con el antiguo tablero verde y tiza hasta el salón con tablero acrílico, aire y sillas de cojín. Auditorios Mecánica, Industrial, Zalamea, Luis A. Calvo (…). Puedo mencionar varios cursos y seminarios: Habermas, con Alonso. Autoconciencia de Hegel, con Jorge Francisco Maldonado. Filosofía política contemporánea, con Alonso. Lógica y también Hume con Pedro Antonio, Kant, unas con Alonso y otras con María E., Spinoza, Deleuze, también Nietzsche, con Maldonado. Filosofía de la Ciencia con María E., Griego y Latín con el padre eudista. En fin, momentos nuevos, agradables, desafiantes. Nuevos pensamientos, abstracciones, mucho trabajo y muchas lecturas. Todos veníamos a todo y nadie faltaba a nada. Siempre estábamos descubriendo. He sido friolenta y sufría con los 16°C que el profesor Maldonado ponía en el aire acondicionado de los salones de Química. Siempre le reclamaba por esto hasta que un día me contestó: "Usted parece del trópico", y yo le respondí "y usted del polo norte". Fin de la conversación. El frío siguió igual y la bufanda también. Pero la tortilla se invertía cuando íbamos a salones como los de los Edificios Camilo Torres, Mecánica o Ingeniería Industrial…Al primer plan de estudios, de tradiciones gnoseológicas occidentales, luego se sumaron otras tradiciones, saberes y epistemologías que enriquecido y reconocido otros campos epistémicos. El recorrido filosófico era también literal por muchas las sedes de las disciplinas y carreras de la Universidad.

Uno de los métodos usados fue el de la Mesa Redonda donde realizamos físicamente la distribución del salón para responder unas cuantas preguntas con las temáticas planteadas. Algunas veces había alguien en la relatoría y en la moderación, o simplemente se lanzaba un texto o una frase y las personas empezaban a participar por turnos. Esto podía incluir trabajo en grupo en clase con plenaria o sustentación al final. Esta

fue una herramienta genial porque era un salón muy heterogéneo donde había diversidad, y la participación daba muchos aprendizajes. Las personas participaban como grupos voluntarios que ya no eran tan heterogéneos como todo el salón y con quienes venían de otras carreras. Muy significativa fue la metodología del seminario alemán porque hacía que estuviéramos muy preparados con antelación y pendientes: Había una persona moderadora, alguien en la relatoría, y una expositora; y ellas debían participar tanto en la fecha que les correspondía como en la siguiente. Se requería una planeación y distribución de los temas o problemas y un texto, libro o capítulo principal. Quien ejercía la relatoría debía leer las conclusiones de la semana anterior que habían sido expuestas. Al final siempre había participación de todos y se confrontaba, argumentaba o discutía. Durante la semana había que invertir unas horas de trabajo independiente, unas horas de trabajo grupal, y también acudir al personal docente para la asesoría y/o revisión de borradores. Los métodos empleados, especialmente el último, permitían expresar mi personalidad, la proveniencia, las capacidades argumentativas orales y escritas, me permitían esforzarme mucho más hacia metas y propósitos, me daba oportunidad de conversar, compartir y discutir con mis compañeros o grupo de trabajo, me impulsaba a ir a la biblioteca y a todas horas buscar preguntas, respuestas, contenidos, disfrutar de la experiencia del aprendizaje, formar mi criterio profesional, autonomía, independencia, confrontar y afirmar mis creencias y poder diferir o no de lo planteado con justificación, también aprender a valorar a unos más que otros estilos de enseñanza y de aprendizaje, gestionar mi aprendizaje, autoevaluarme, me permitieron ganar mayor seguridad y confianza. Por cierto, en la Biblioteca siempre he mirado hacia las montañas que dan al norte de la ciudad. La biblioteca como casa, estudio, conversadero, pasatiempo, sala de informática, refugio y hotel con una maravillosa vista de la vía al mar. Y a las afueras: Reunión del grupo de estudios junto al lago de las babillas, que incluía suministro clandestino de comidas a sus habitantes. También íbamos a La Perla, ¿Y quién no?

Cuando me gradué de Derecho quedé en Filosofía en forma exclusiva por unos semestres más. Recuerdo un día estar afuera del edificio donde

se reunía el Consejo de Escuela, en espera de la decisión de aprobación de mi anteproyecto de grado. ¡Cuál sería mi emoción al saber que había sido aprobado y podía iniciarlo formalmente! Algunos profesores, mi director de tesis y otros compañeros nos quedamos en las afueras del edificio hablando un buen rato en una provechosa conversación. Parte de mi trabajo de grado de pregrado lo realicé en una sala de informática de Ingeniería industrial y parte en mi casa en vacaciones, lugares amigables y sumamente tranquilos para el trabajo. Con mis dos hermanos y mi mamá compartimos una identidad como estudiantes y egresados UIS. Edwin es ingeniero industrial y Eider es licenciado en Música. Mi mamá es tecnóloga y gestora empresarial. En un momento dado, estaba cursando varios seminarios y me encontré que ya llevaba varios cursos y varios años ininterrumpidos en filosofía, y que ya podría iniciar a comprobar los requisitos de grado. Mi sorpresa fue grande al darme cuenta de que en ese momento era la única mujer que estaba lista para solicitar grado y continuar estos trámites de finalización. En efecto, en un principio no pensé que fuera a ser la primera mujer ni promoción, lo supe cuando ya era casi inevitable. Aunque, muchas mujeres se encontraban estudiando la carrera de filosofía algunas otras habían ya declinado. Un motivo importante de declinación, un motivo de pesos, literalmente y en plural, era el hecho de que varias compañeras iniciaron sus estudios con un crédito de sostenimiento que le permitía vivir cómodamente cada semestre pero que exigía al final de su carrera, en este caso su primera carrera, empezar el pago de este con solo un año de gracia.

4. DISCUSIÓN

En algunas etapas de la vida llega un momento crucial donde las personas que habíamos iniciado juntas desde el primer día el camino académico tomamos otros caminos, pero si una está segura de sus decisiones y de sus vocaciones, y respeta las de las demás, esto le permitirá permanecer así ya no tenga el acompañamiento inicial. Así, cuando ellas notaron que iba a ser necesario dedicarse a un trabajo que generalmente sería de tiempo completo esto no motivó la continuidad de sus estudios. Esto fue algo fundamental en la decisión de continuar y finalizar,

decisión que no se tomó. La dedicación y determinación propias contribuyeron a que llegado el momento me encontrara siendo la única mujer candidata al grado de filósofa para la primera promoción juntamente con dos compañeros que se habían dedicado al estudio exclusivo de la filosofía desde sus inicios. Hubiera podido no ser la única o la primera mujer porque yo estaba cursando los seminarios y dedicada exclusivamente a los estudios en filosofía y me pregunté más de una vez si continuaba con los seminarios y los finalizaba o si ya accedía a los grados. Cuando nos graduamos nos tomamos una foto de la primera promoción y la dejé en el programa. Cuando ingresé al doctorado realicé varias gestiones y requisitos y un día fue a las oficinas y pude observar que mi foto, mi foto, estaba allí. ¡Ha sido increíble! Se trata de una foto que ha pasado por distintas oficinas y territorios dentro de la sede de la Universidad y se ve como si fuera ayer.

He realizado mis dos carreras en la Universidad Industrial de Santander y mis dos postgrados anteriores en el Externado. Siempre de los siempre había pensado y dicho que regresaría a la UIS. Una vez estuve a punto de regresar para hacer la especialización en Filosofía del Derecho, pero me dio miedo endeudarme y literalmente me escondí cual Don Ramón del señor Barriga, es decir, de Javier O. Aguirre, el coordinador. Mi conciencia me reprochó haber dejado 'botada' esta intención, máxime cuando años después la primera materia que recibí como profesora universitaria fue filosofía del derecho. Aprendí luego de ello que todo aquello que quisiera estudiar lo iba a intentar estudiar y no lo iba a dejar de gestionar. Y adquirí una determinación y valoración mucho mayor en los estudios y educación en mi vida. La otra vez fue cuando escuché de una especialización de la UIS en convenio con el Externado: hice todo, escogí la que quería y la más distinta. El día de la instalación lo primero que dijeron fue: La UIS pone esta sede —Antiguo Hotel Bucarica, y nosotros ponemos todo lo demás. Me reí de mi misma por "no haber leído la letra pequeña" ya que pensé que era un convenio académico "por mitades". Aun así confirmé que en ese momento estaba donde quería estar y estudiando lo que quería estudiar. Este posgrado me dejó entre otras cosas un gran estudio e interés por el Constitucionalismo y una alta valoración por esta, para mí, nueva casa de estudios. Estoy muy complacida de haber regresado a la Escuela para mi Doctorado en Filosofía y me encuentro *ad portas* del último semestre. Una de

las formas como he realizado mi trabajo filosófico ha sido como académica y actualmente como escritora.

5. CONCLUSIONES

Así, aunque de niña no me haya imaginado filósofa, la filosofía me ha encontrado para siempre y yo a ella. Entonces, esta vez, sí he imaginado ser doctora en filosofía. Y estoy aquí (…). Inspirada en una charla de Elena Stashenko (2021) escribiré luego sobre otra sorpresa que he recibido en la vida: ¡Mi experiencia como una de las primeras doctoras en Filosofía de la UIS! Bueno, ¿Y qué fue lo que pasó con el *brochure*? El primero que vi en el antiguo edificio de matemáticas cerca del lago de las babillas fue la persona del profesor Freddy. Él era el *brochure* ¡Pero nunca hubo un *brochure*. ¡Cada quien devino *brochure*! La filosofía, ella misma es su propio *brochure*.

6. AGRADECIMIENTOS

Agradezco sumamente a Dios y toda mi familia completa, desde la persona más pequeñita hasta la más adulta. Así mismo, agradezco a mi familia académica en mi Alma Mater Universidad Industrial de Santander UIS. Agradezco al personal docente, directivo y administrativo de la Universidad Externado de Colombia, que ha sido mi otra Casa de estudios para especialización y maestría. Agradezco con profundidad al Doctorado en Filosofía, a su coordinación y personal profesoral; a la Escuela de Filosofía y a su dirección; a la Escuela de Derecho y ciencias políticas en la Facultad de Ciencias humanas de la Universidad Industrial de Santander.

7. REFERENCIAS

Chakravorty Spivak, Gayatri, & Giraldo, Santiago (2003). ¿Puede hablar el subalterno? Revista Colombiana de Antropología, 39( ),297-364. ISSN: 0486-6525. Disponible en: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105018181010

Red UNIRED. (5 de octubre de 2021). Mis doctorados después del doctorado, Dra. Elena Stashenko [Archivo de video]. YouTube.

https://youtu.be/vCRw3zDPsB

RETOS FILOSÓFICOS EN TIEMPOS DE POSTPANDEMIA: DESARROLLO SOSTENIBLE Y CAMBIO CULTURAL

CARLOS POSE
Universidade de Santiago de Compostela

1. INTRODUCCIÓN

En lo que sigue voy a presentar, en primer lugar, algunas lecciones que nos va dando esta pandemia de cara a "pensar el mundo después de la pandemia". En segundo lugar, abordaré algunas ideas y creencias que vienen fundando nuestro modo de vida y que, presuntamente, están a la base de esta crisis pandémica, en concreto, la idea de progreso humano que nos ha traído hasta la llamada sociedad de consumo. En tercer lugar, mencionaré la crisis de recursos como el primer aviso de nuestra insostenibilidad, ante todo medioambiental (a través precisamente del llamado "desarrollo sostenible"), pero después cultural. En cuarto y último lugar, propondre una serie de medidas orientadas a la "sostenibilidad cultural" que ayudarían a afianzar un cambio de rumbo en el modo de vida humano que redundaría en una mejora notable del entorno en el que vivimos.

2. LECCIONES DE UNA PANDEMIA

La primera lección tiene que ver con el enfoque de la pandemia. Al principio, como todo acontecimiento abrupto, la pandemia nos sacó del estado de normalidad y nos situó en un estado de alerta o emergencia. Y todos pensamos que, pese a lo dramático de la situación, en cuestión de semanas, y a lo más, de meses, volveríamos a la normalidad. Todos recordamos la expresión "la vuelta a la normalidad", que se convirtió en un eslogan. Anormalidad y normalidad han sido, pues, los conceptos

que al principio hemos utilizado para interpretar el fenómeno de la pandemia, y pese a que hoy todavía existe la creencia de que la vuelta a la normalidad es cuestión de tiempo, los hechos nos van convenciendo de que ya nada volverá a ser igual; que la Covid-19 nos acompañará por un tiempo indefinido.

Por otro lado, la primera lección que tenemos que aprender de esta crisis es que resulta ilusoria la esperanza en una nueva normalidad, que carece de sentido pensar en volver al pasado, porque eso significa no haber aprendido nada. Hemos de darnos cuenta de que la pandemia no ha sido un mal sueño, una mera pesadilla, sino una realidad que ha dejado su huella y que nos invita a reflexionar sobre muchas cosas, entre ellas, sobre nuestros usos y costumbres, sobre nuestra sostenibilidad cultural como algo intrínseco a la sostenibilidad medioambiental.

La segunda lección es que la pandemia, más allá de su normalidad o anormalidad, nos colocó colectivamente en una situación límite, frágil, vulnerable. La pandemia actual es nueva no solo porque está producida por un agente desconocido hasta ahora, sino también porque está suponiendo un desafío nuevo e inédito para nuestro sistema económico, social y cultural. Económico, porque hubo que paralizar sin remedio la actividad económica y sufragar los gastos corrientes de empresas y trabajadores. Social, porque hubo que restringir inevitablemente las reuniones, la movilidad nacional e internacional. Cultural porque mermó decisivamente nuestras posibilidades de vida, nuestro bienestar y felicidad. Parar, restringir y mermar son verbos de acción que recortan nuestra vida en común, nuestro espacio de libertad y nuestro desarrollo tanto personal como profesional.

Una segunda lección, por lo tanto, tiene que ver con nuestra escasa capacidad para afrontar situaciones de crisis. Hasta ahora estábamos preparados para afrontar epidemias de breve duración, de aparición brusca y de final rápido. A partir de ahora hemos de prepararnos, porque no lo estamos, para afrontar las enfermedades epidémicas como si fueran enfermedades endémicas, aquellas en las que la enfermedad permanece en una población durante periodos muy prolongados de tiempo, llegándose a un cierto grado de equilibrio entre el germen y las poblaciones a que afecta, lo cual lleva a adaptar nuestra forma de vida.

La tercera lección es que parece que existe una vinculación entre el surgimiento de la pandemia y algunas actividades humanas. Parece que el comercio no regulado de animales salvajes, junto con la degradación del medioambiente y el crecimiento exponencial del transporte aéreo internacional, hicieron posible que un virus que circulaba solamente entre una especie de murciélagos en el sudeste asiático haya contagiado a millones de personas en todo el planeta, haya provocado un sufrimiento humano incalculable y haya paralizado las actividades económicas y sociales a nivel mundial.

Este es un punto clave. La historia natural y social de las enfermedades es uno de los capítulos más importantes de la historia, y quizá el que nos aporta en la actualidad más enseñanzas prácticas. Se ocupa de analizar la forma en que, a lo largo de los siglos, las enfermedades aparecen, cambian y desaparecen. Y ha demostrado que hay una gran cantidad de factores que influyen en esos cambios. Todos ellos podemos agruparlos, por un lado, en factores naturales o medioambientales, y por otro, en factores culturales o socioculturales (económicos, sociales, culturales, etc.). Pues bien, el estudio histórico de las grandes enfermedades epidémicas permite llegar a una importante conclusión: además de los indiscutibles factores biológicos y ecológicos, las actividades del ser humano son muchas veces factores que inciden directamente en la aparición, el cambio y la desaparición de las enfermedades. Por eso no puede sostenerse que las enfermedades, las epidemias y las pandemias son simples hechos naturales, sino que también vienen determinadas por las actividades humanas, por los usos y costumbres de los seres humanos y, en definitiva, por su modo de vida. (Gracia, 2004)

La cuarta lección, esperable ahora, es que, si no cabe volver a la normalidad, sino que es preciso replantear el futuro común (mascarillas, saludo, etc.); si la pandemia nos coloca en una situación límite que nos exige reorganizar y reevaluar nuestra actual forma de vida; y si, en fin, el ser humano forma parte del problema y, por lo tanto, también ha de formar parte de la solución; entonces las humanidades en general, y la filosofía en particular, necesitan ser escuchadas para colaborar con las ciencias de la vida en la tarea de enfrentarse a los problemas que asolan hoy a la humanidad en busca de un mundo mejor.

Conviene, no obstante, mirar las cosas en perspectiva. En realidad, la pandemia no es más que uno de los problemas que vive hoy nuestra sociedad. Otro, muy relacionado con este, es el del cambio climático y la contaminación medioambiental. Y aún otro, el de la escasez de recursos naturales y la dificultad en la creación de nuevas posibilidades de vida.

Todos estos problemas pueden tomarse en bloque porque tienen varias características comunes:

a. Primero, son problemas que nos afectan a todos, son problemas globales. De hecho, esta pandemia es la primera que ocurre en la "era de la globalización".
b. Segundo, son problemas que van en aumento, que no han dejado de crecer de un tiempo a esta parte, por lo que urge tanto la reflexión como la acción.
c. Tercero, son problemas que giran en torno a un valor, el valor vida, y que por tanto hacen desplazar todos los demás valores, incluso los valores económicos, a un segundo plano. No por casualidad en el último tercio del siglo XX nace una nueva disciplina que se llama bio-ética. Hasta hace muy poco la ética era sobre todo "ética personal", y había llegado a ser incluso "ética social" (años 60). Hoy la ética es ética vital, o de la vida, porque tanto la vida animal como la mediambiental empiezan a jugar un papel muy importante en la toma de decisiones personal.

¿Cómo afrontar, entonces, esta situación de crisis? ¿Qué soluciones existen?

a. Una: no hacer nada, inhibición (que se decía ayer Soto); no hacer nada no en sentido pasivo, sino en sentido activo, esto es, no hacer nada distinto de lo que estamos haciendo, en la idea de que estamos sometidos a un proceso de cambios que no obedece al control humano; que el ser humano no tiene capacidad de influir en los procesos naturales. Ej., el volcán de La Palma, que no podemos pararlo. En esto, como en casi todo, siempre hay negacionistas.

b. Dos: incrementar nuestro potencial tecnológico, fiarlo todo a la tecnología y esperar que sea ella la que nos salve tanto de esta pandemia como de otras. Ahora bien, si lo fiamos todo a esta solución, la pregunta es porqué la tecnología no nos ha salvado de esta crisis; por qué vamos a tener la esperanza de que ahora no, pero en el futuro sí nos salvará. Es algo difícil de sostener.
c. Tres: modificar nuestro comportamiento cultural, y no solo por aumentar nuestra industria tecnológica. Aunque se pueden adoptar ambos caminos, el tecnológico y el cultural, conviene no olvidarse de que la vía tecnológica presenta tal atracción para la sociedad que puede acabar volviendo innecesaria la vía cultural. Dicho de otro modo, la vía tecnológica no requiere cambios comportamentales a gran escala y, aun mejor, es económicamente seductora. La gran facilidad con que nuestros políticos y gestores ofrecen soluciones tecnológicas para todo tipo de males es tentadora, pero puede minimizar el cambio cultural que es más difícil pero más necesario llevar a cabo. Por ejemplo, en la última cumbre del clima de Glasgow ha habido un compromiso para reducir el cambio climático consistente en la inversión de x millones de dólares en la descarbonización de la industria. ¿Sería esta la solución?

Según mi hipótesis, la solución sería encontrar el equilibrio entre las posibilidades que ofrece la tecnología y el necesario cambio cultural o modo de vida de los ciudadanos.

Para hacer viable esta hipótesis, el cambio cultural o comportamental de los ciudadanos, cambio, por otra parte, que empieza por ser una responsabilidad de cada uno, es preciso conocer cuál es el origen de esta situación, qué nos ha traído hasta aquí. Y de las muchas ideas que merecerían una amplia reflexión, hay una que está en el inconsciente colectivo de mucha gente: la idea de progreso humano en Occidente.

3. LA IDEA DE PROGRESO HUMANO EN OCCIDENTE

La idea de progreso, en el sentido de "avance" o "mejora", parece consustancial a toda vida humana. Sin embargo, según Robert Nisbet, uno de los más destacados estudiosos del tema:

> "… la idea de progreso es una característica del mundo occidental. Otras civilizaciones más antiguas han conocido sin duda los ideales de perfeccionamiento material, moral y espiritual... Pero sólo en la civilización occidental existe explícitamente la idea de que toda la historia puede concebirse como el avance de la humanidad en su lucha por perfeccionarse, paso a paso, a través de fuerzas inmanentes, hasta alcanzar en un futuro remoto una condición cercana a la perfección para todos los seres humanos."

Esto es lo que a veces se ha llamado "paraíso", una utopía. Pero en eso anduvimos embarcados en occidente. Y seguimos. Hoy el paraíso quizá ya no se llame "reino de los cielos", o como decía Kant, "reino de los fines", sino eterna juventud, salud como perfecto bienestar físico, mental y social, o incluso inmortalidad.

Sin duda, esta es una idea presente en la literatura en occidental, y además seductora, es decir, fácilmente incorporable a nuestras vidas y a nuestros negocios. Pero vayamos por partes.

Es difícil expresar formal y unívocamente en qué puede consistir este perfeccionamiento humano al que se alude aquí, este progreso. Pero si concebimos que el problema clásico de la humanidad ha sido siempre la falta de procedimientos eficientes de transformación de los recursos naturales en posibilidades de vida, entonces hay que decir que el descubrimiento de una determinada capacidad de transformación de recursos en posibilidades es lo que podemos entender por progreso. Progreso sería la capacidad de transformar recursos naturales en posibilidades de vida.

Según esta idea, ha habido a lo largo de la historia varios momentos de progreso, varios saltos, avances o mejoras.

a. Quizá el primer momento de progreso historiado se produce con la revolución neolítica, esto es, con el sedentarismo y el nacimiento de la agricultura (la primera forma que conocemos de

transformar recursos, la tierra, en posibilidades de vida, en cultivo). También el uso de la piedra o de los metales (recursos) para crear utensilios (posibilidades) para desempeñar las labores básicas de la vida diaria son igualmente signos de progreso.

b. Posteriormente, ha habido otras revoluciones, otros descubrimientos que han resuelto muchos problemas humanos, pero en esencia un nuevo salto, un nuevo momento de progreso extraordinario no se produce hasta la llegada de la revolución industrial. La revolución industrial supuso un cambio de paradigma nuclear, pues se pasó de la manufactura a la maquinofactura. Este cambio influyó tanto en la capacidad de producir más o a mayor escala, como en la posibilidad de producir a menor coste o más eficientemente. Lo cual influyó, a su vez, tanto en el aumento del trabajo (es el momento de la huida del campo y el crecimiento de las ciudades; ahí empieza la España vaciada), como en el incremento de la riqueza (riqueza sería el plus que se genera por el trabajo; de ahí, plusvalía, valor añadido). De este binomio sale una ecuación que Adam Smith consagró: riqueza es igual a trabajo. Por eso hasta el siglo XIX el progreso todavía lo definía Adam Smith como el uso del trabajo para producir riqueza. En la primera economía liberal, progreso, es decir, riqueza es igual a trabajo.

c. Pues bien, esto que comenzó siendo así con la revolución industrial, creció exponencialmente con la revolución postindustrial, lo cual generó no solo más trabajo y más riqueza, sino algo que es la base de nuestra actual idea de progreso: el ocio. Compárese esto que sucede en occidente, con lo que sucede en la cultura china o india, por ejemplo. ¿Qué sería de nuestra actual sociedad sin este ingrediente, sin este pilar, sin el ocio (llámense "vacaciones", "jubilación", "año sabático", etc.)? El ocio es la base de un nuevo modo de vida económica, social y cultural que no por casualidad ha dado en llamarse "sociedad del bienestar". Entonces la riqueza –empieza a pensarse– ya no es igual a trabajo, sino que es igual a consumo. El progreso, la riqueza se transforma en consumo. De hecho, hoy se puede disfrutar de riqueza sin trabajar. Por lo tanto, con la revolución

postindustrial (el nacimiento del motor de explosión, el desarrollo espectacular de las comunicaciones, la institucionalización del turismo, etc.), nace una nueva idea de progreso que condiciona toda la vida humana haciendo girar la vida social y cultural sobre un nuevo modelo económico, ya no liberal sino del bienestar. ¿Por qué? Porque para que aumente el trabajo y la producción tiene que exigirse una misma proporción de consumo de aquello que se produce. Ahora bien, para consumir se necesita ya no solo trabajo, sino lo contrario, ocio, riqueza. Por eso el progreso o la riqueza se transforma entonces en consumo. Frente a la riqueza como trabajo, algo típico del siglo XIX, en el siglo XX se va desarrollando la idea de progreso como producción masiva (en buena medida producción instrumental o tecnológica) y la riqueza como consumo sin límite. Por eso hoy hablamos de sociedad del bienestar, de sociedad de consumo, y yo diría, incluso, de sociedad del ocio o del negocio (en el fondo, es lo mismo). Nunca hasta ahora ha habido tanta aversión al trabajo, al esfuerzo, a la riqueza fruto del mérito personal, y no de la fortuna o del pelotazo.

La cuestión es si es sostenible esta idea de progreso y de riqueza, que es la idea de progreso y de riqueza que nos ha traído hasta aquí.

4. CRISIS DE RECURSOS Y DESARROLLO SOSTENIBLE

Los problemas no comenzaron a visualizarse y discutirse hasta la crisis económica de 1973, que fue considerada por muchos como el final de una etapa o de un modelo utópico de sociedad, la sociedad de consumo. La crisis de 1973, también llamada crisis del petróleo fue la primera crisis de recursos. Las posibilidades, en tanto que gestadas a partir de la sobreutilización o sobreexplotación de los recursos, han crecido tanto, que por vez primera han empezado a amenazar nuestro estado de bienestar y nuestra sociedad de consumo sin límites. Los recursos –empieza a verse a partir de entonces– son escasos y muchos de ellos son difícilmente renovables o tienen un ciclo de reposición muy lento. Hasta entonces se había venido suponiendo que los recursos eran poco

menos que inagotables y que, en cualquier caso, superaban con mucho las posibilidades de su utilización.

Todo ello, es decir, la crisis de recursos tiene su origen en la producción masiva y en un consumo feroz. Pero también en la "democratización" (eufemismo) de los precios. El abaratamiento de los procesos de producción propiciados en parte por el traslado de la cadena de producción a países en los que el ocio está más limitado y los costes de la mano de obra son menores, fomenta un mayor consumo. Asimismo, la creación de plataformas y tiendas on-line produce un abaratamiento de los precios de los productos y aumenta considerablemente el consumo de productos no precisamente de cercanía, lo que tiene como consecuencia adicional el tránsito internacional de mercancías, y también de personas, que hace que el uso de combustibles naturales, cada vez más escasos, se dispare.

Por lo tanto, el modelo económico previo a la crisis del 73, el modelo keynesiano, que se rige por un principio básico, que sigue funcionando hoy en el inconsciente colectivo, que riqueza es igual a consumo, es el supuesto básico que nos ha traído hasta aquí. Esta idea, sin embargo, a la altura de los años 70 empezaba a tambalearse. El consumo descontrolado lleva a la escasez de recursos y a la degradación del medioambiente (contaminación, cambio climático, epidemias, etc.) y por tanto al empeoramiento de la calidad de vida. Calidad de vida y consumo no son términos directamente correlacionados. Un aumento del consumo puede ir seguido de una disminución de la calidad de vida. De hecho, es lo que parece que está sucediendo. Es lo que afirma un grupo de investigación que elaboró, primero, un informe sobre los límites del crecimiento, y veinte años después, en 1991, otro informe titulado *Más allá de los límites*. Su tesis es que la humanidad ya ha superado los límites del crecimiento, de modo que en este momento está inmersa en un desarrollo que no podrá ser sostenido ilimitadamente, ni tan siquiera durante mucho tiempo.

En síntesis, un modelo de desarrollo basado en la sociedad de consumo, en un rápido y continuo crecimiento, y en una movilidad desorbitada de la población no puede llevar más que a algo insostenible. El tipo de economía occidental fomenta el consumo, buscando un crecimiento

económico cuantitativo ilimitado. Se trata de promover el consumo máximo de cualquier cosa, sin que ese consumo esté referido a las necesidades verdaderas. Además, en la producción económica no se tiene en cuenta los costes ambientales. Y las empresas solo tienden a maximizar sus beneficios a corto plazo sin asumir los costes del impacto ambiental, que quedan sin reparar.

Frente a este modelo, surge, consecuentemente, la expresión "desarrollo sostenible". Se parte del principio de que tanto el desarrollo del Primer Mundo como el subdesarrollo del Tercero son "insostenibles", y que es necesario un cambio global hacia la meta del llamado desarrollo sostenible. Dicho de otro modo, es preciso sustituir la antigua meta del crecimiento cuantitativo ilimitado por un nuevo concepto de crecimiento: el crecimiento o el desarrollo sostenible. "Sostenible", según la definición que aparece en el informe de la Comisión Brundlandt es "aquel desarrollo que es capaz de satisfacer las necesidades actuales sin comprometer los recursos y posibilidades de las futuras generaciones". Por el contrario, es insostenible cualquier forma de vida que no puede continuar en el futuro. El gran problema del desarrollo del mundo actual es que todo parece indicar que no es sostenible. Y para convertir el progreso actual del mundo en un desarrollo sostenible se necesitan grandes transformaciones tecnológicas, pero sobre todo grandes cambios comportamentales/culturales, precisamente las que tienen que ver con nuestro actual modelo de vida.

Por eso el concepto de "desarrollo sostenible" es preciso ampliarlo y llevarlo de una consideración puramente medioambiental a una consideración también cultural, para poder hablar de un modelo de vida sostenible filosófica o moralmente. Ya no se trata solo de la necesidad de tomar conciencia de nuestra dependencia del medio. Es preciso, además:

1. Reducir el consumo global. Se trata de fomentar el autocuidado, la autoproducción y el consumo local.
2. Autocuidado: desde higiene física (suciedad…) y biológica (comida basura…) hasta higiene psicológica (manipulación informativa y visual…) y moral (modelos de vida…).

3. Autoproducción: menos obsolescencia y más reutilización de los recursos.
4. Consumo local: menos gasto en transporte internacional.
5. Reducir la movilidad global. La pandemia nos ha enseñado que hoy es posible realizar las distintas actividades humanas, el trabajo, la formación y el ocio, sin moverse de casa. Ya no hablamos solo de televisión y de teleformación, sino de teletrabajo, telemedicina, y un largo etcétera. Se trata, además, de buscar un equilibrio entre trabajo, formación y ocio, puesto que es muy llamativo que la economía de un país esté sostenida, en gran medida, en la movilidad de los ciudadanos, o en eso que se llama "turismo", en el transporte internacional de mercancías por producción en terceros países.
6. Aumentar la democracia global. Alentar la participación de los más desfavorecidos en la toma de decisiones globales, evitando la discriminación por países, por clases sociales, etc.

5. CONCLUSIÓN

La presente crisis sanitaria puede verse como consecuencia del modo como el ser humano está depredando la naturaleza y alterando sus equilibrios. En este sentido, es preciso promover una nueva cultura de respeto a la naturaleza y a sus equilibrios, aunque solo fuera porque es el medio en que es posible la vida humana, nuestra propia vida. Frente a una cultura depredadora, es preciso promover otra basada en el respeto y el mantenimiento de los equilibrios. De no proceder así, esta pandemia no habrá sido más que un primer aviso, tras el cual vendrán otros, probablemente más graves.

Pero esta crisis puede verse también como un primer aviso de que la trayectoria que está siguiendo la humanidad no es correcta, que necesita una rectificación, y que las soluciones no pueden ser puramente tecnológicas, sino que han de ir acompañadas de soluciones comportamentales. Lo que necesitamos es una gestión prudente de los valores que

hacen viable nuestra vida, por supuesto que de los valores instrumentales (los valores tecnológicos y económicos), pero sobre todo de los valores intrínsecos (valores medioambientales, sociales y culturales). Los valores instrumentales han de estar al servicio de los valores intrínsecos, y no al revés. Una de las grandes perversiones de nuestra sociedad es que todo se hace girar alrededor del dinero, un valor instrumental por antonomasia. Pues acabamos de ver que el valor económico no puede ser hoy el más importante, el hegemónico. El valor más importante hoy, el que debe protegerse especialmente, es el valor vida, el único que está verdaderamente en riesgo y el único que está condicionando nuestra vida, y nuestro modelo de vida, en el planeta. No solo se trata de la sostenibilidad medioambiental, sino también de la sostenibilidad cultural, nuestra sostenibilidad como seres que reflexionan y actúan según su puesto en el mundo.

Por lo tanto, hay múltiples caminos para enfrentarse a la crisis actual, y la solución más fácil y, por tanto, la más seductora, es la puramente tecnológica. Sin embargo, esta solución obvia el cambio cultural necesario para obtener resultados sostenibles.

¿Qué puede aportar la filosofía en el abordaje de esta cuestión? Principalmente, puede contribuir a aclarar el debate y ayudar a la toma de decisiones correctas. En la bibliografía sobre los problemas actuales de la humanidad se aprecia que puede ser muy complicado distinguir entre los hechos y los valores, especialmente cuando se trata de dar el paso del conocimiento científico a la acción práctica. La filosofía también puede tener un papel importante en el debate al ayudar a los ciudadanos a comprender e identificar los valores que están en riesgo, y a visualizar los cambios que tienen que llevarse a cabo tanto a nivel individual como social. No obstante, de momento el papel de la filosofía está siendo, y probablemente seguirá siendo, secundario.

6. Referencias

Callahan, D. (2016). *The Five Horsemen of the Modern World: Climate, Food, Water, Disease, and Obesity.* New York: Columbia University Press.

Dwyer, J. (2009). How to Connect Bioethics and Environmental Ethics: Health, Sustainability, and Justice. *Bioethics*, 9, 497-502.

Gracia, D. (2015). Vive frugalmente, actúa globalmente. *ABC*, 07-10-2015.

Macpherson C. C. (2016). «Why Bioethics Should Address Climate Change and How It Might Do So», en: Macpherson C. (eds.) *Bioethical Insights into Values and Policy. Public Health Ethics Analysis*, vol 4. Springer.

Pierce J., A. Jameton (2001). Sustainable health care and emerging ethical responsibilities. *CMAJ*, 164(3), 365.

Pierce J., A. Jameton (2004). *The Ethics of Environmentally Responsible Health Care*. Oxford/New York: Oxford University Press.

Potter, V. R. (1988). *Global bioethics. Building on the Leopold Legacy.* Michigan: Michigan State University Press.

Potter, V. R. (1998). Bioética puente, bioética global y bioética profunda. *Cuadernos del Programa Regional de Bioética,* No. 7, 20-35.

Potter, V. R., J. Whitehouse (1998). Deep and Global Bioethics for a Livable Third Millennium. *The Scientist*.

Resnik, D. (2012). *Environmental Health Ethics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2012.

Richie, C. (2014). History of Medicine: A Brief History of Environmental Bioethics. *American Medical Association Journal of Ethics*, 9, 749-752.

Solomon, M. Z. (2019). A Last Gift. *Hastings Center Report*, 49(4). doi:10.1002/hast.1024

The Hastings Center (2019). How Can Bioethics Help Mitigate Climate Change? Hastings Center Explores Options. Available at https://www.thehastingscenter.org/news/hastings-center-explores-how-can-bioethics-help-mitigate-climate-change/. Accessed March 20th, 2020.

Tuhus, M. (2019). Bioethics Has a Role to Play in Addressing Climate Change Challenges. Interview with Mildred Solomon. Available at: https://btlonline.org/bioethics-has-a-role-to-play-in-addressing-climate-change-challenges/ Accessed March 20th, 2020.

EL SINGULAR ENFOQUE DEL CONCEPTO DE VERDAD, EN LA OBRA PSEUDÓNIMA DE SØREN AABYE KIERKEGAARD

ARTURO MORALES
Universidad Complutense de Madrid

1. INTRODUCCIÓN

Durante el s. XIX, sin duda alguna, aparecen diversas figuras del pensamiento contemporáneo que fueron configurando y señalando los cimientos de la visión humanista actual. En este contexto histórico-cultural, se encuentran circunscritas las sugerentes ideas del insigne danés Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855), quien plantea una fina novedad antropológica, postulando y acuñando la expresión: *individuo singular* (den Enkelte person). Su *modus operandi* para comunicar sus postulados radica en el uso de la *comunicación indirecta*, es decir, con el uso de pseudónimos diversos que pretenden, como la ironía socrática, interpelar, despertar y edificar al individuo acerca de la verdad.

En este sentido, la noción de verdad, en Kierkegaard, adquiere un carácter diferencial con respecto a las nociones epistemológicas y metafísicas de la verdad. Por ello, Kierkegaard quiere considerar la verdad no desde una perspectiva metodológica, científica y verificable. Pues lo que argumenta es el carácter existencial de la verdad, es decir, la existencia, la vida, el sujeto singular, el ser sí mismo. Adicionalmente, la noción kierkegaardiana de verdad reposa sobre la cuestión relacional del individuo. En consecuencia, los avances científicos y los sistemas positivistas, que buscan perfilar lo válido mediante formulaciones y axiomas matemáticos, según Kierkegaard, son insuficientes para filosofar acerca de la verdad. Sin embargo, la verdad es una categoría relacional en la que el individuo, mediante una relación de interioridad, elige, decide y, por tanto, es.

Dado lo anterior, el Johannes Climacus, pseudónimo de la obra Post Scriptum no científico y definitivo a migajas filosóficas, expresa, acerca de la verdad: *Ya se defina la verdad, de un modo más empírico, como adecuación del pensamiento con el ser, ya se defina, de un modo más idealista, como adecuación del ser con el pensamiento, es preciso en cada caso prestar atención escrupulosamente a qué se entiende por ser y, simultáneamente, prestar atención a que el espíritu humano cognoscente no se extravíe en lo indeterminado y llegue a ser fantásticamente algo semejante a lo que ningún existente ha sido ni puede ser nunca: un fantasma con el que el individuo pasa el tiempo en algunas ocasiones*[303]. En efecto, su posición filosófica sobre la verdad se aleja de toda disquisición epistémica y metafísica, y se centra en lo *concretum*: el individuo singular.

Por último, la famosa expresión kierkegaardiana: "La verdad subjetiva" no debe interpretarse de manera literal, pues, en el sistema lógico de su pensamiento, adquiere un sentido diferente, equivalente al ser individuo, como potencialidad inherente a la condición humana y, a su vez, como tarea ontológica de cada ser humano. Éste es su principio filosófico: diagnosticar una desesperación estética y ética en la existencia humana, manifestando una alternativa radical en la búsqueda de la verdad. Seguidamente el cristianismo, en el estadio religioso, como comunicación existencial, se perfila como el camino serio de relación auténtica con la verdad, que conduce al efecto que produce la comunicación indirecta de Kierkegaard: la decisión esencial, es decir, elegirse a sí mismo.

La verdad se ha constituido en uno de los grandes objetivos del pensar y del saber humano, pues lo verdadero ha sido analizado considerablemente en la tradición filosófica: desde Sócrates hasta Heidegger se puede comprender la verdad como uno de los grandes problemas filosóficos. Sin embargo, cuando oteamos la cuestión de la verdad en Kierkegaard, se puede observar una significativa apertura a la mirada filosófica de la verdad: la verdad en su estado más concreto, pues su

[303] Kierkegaard, 2010, 191

percepción filosófica apunta al individuo singular, *den Enkelte*, que es categoría esencial de su pensamiento.

2. OBJETIVOS

En el desarrollo de esta ponencia, nos planteamos llevar a cabo los siguientes objetivos:

1. Elucidar la noción kierkegaardiana de verdad, argumentada en su obra pseudónima, basando el análisis en su obra Post Scriptum no científico y definitivo a migajas filosóficas.
2. Contrastar la posición kierkegaardiana de verdad, con respecto a Aristóteles, Heidegger, Hegel y otros exponentes de la filosofía positivista francesa del s. XIX.
3. Provocar un interés por el pensamiento y el legado filosófico de Kierkegaard, además por la comprensión existencialista de la vida, en la que la comunicación se torna en un *instrumentum* determinante de interpelar la existencia humana, sobre todo, las categorías de subjetividad e interioridad.

3. METODOLOGÍA

Para efectuar este trabajo investigativo, se ha de efectuar una investigación de revisión documental, en la que el análisis cualitativo de los planteamientos filosóficos de Kierkegaard, en su obra: *Post Scriptum no científico y definitivo a migajas filosóficas*, por un lado, y por el otro, el contraste dialéctico, característico de la filosofía, con algunos planteamientos connotados como Aristóteles, Heidegger, Hegel, entre otros.

El rastreo hermenéutico es una herramienta clave para nuestro trabajo, pues su uso garantiza una plausible comprensión hermenéutica al tema planteado: la verdad en Kierkegaard. Este proceso metodológico permitirá cumplir con los objetivos propuestos.

1. RESULTADOS

En la aplicación del análisis hermenéutico a la obra *Post Scriptum no científico y definitivo a migajas filosóficas* de S. Kierkegaard, obtenemos los siguientes resultados, en función del enfoque propuesto, y con la herramienta de análisis cualitativo mencionada. Por ello, consideraremos, en primer momento, la cuestión de la verdad existencial; luego, en segundo momento, la verdad subjetiva; y, en último momento, la cuestión de la comunicación de la verdad kierkegaardiana.

2. LA VERDAD EXISTENCIAL

El insigne filósofo danés S. Kierkegaard en sus primeros apuntes satíricos y polémicos expresa frecuentemente la necesidad de encontrar lo que él mismo denominaba: "una verdad para mí", una "ideal por la cual vivir y morir", porque la verdad es "vivir por una idea"[304]. Por el contrario, una verdad objetiva en la que no se viviese no serviría de nada a la persona, y por tanto no sería digna de llamarse verdad. En efecto, la verdad, en Kierkegaard, adquiere inexorablemente un matiz transformador: la verdad es aquello que interpela en la vida, aquello que le da sentido existencial al individuo. Kierkegaard, a sus 22 años, escribe el 1 de agosto de 1835:

> (…) Lo que en el fondo me hace falta *es aclararme yo mismo sobre lo que debo hacer*, no sobre lo que debo conocer, salvo en la medida en que un conocer debe preceder a todo obrar. Se trata de comprender mi tarea, ver lo que la divinidad quiere verdaderamente que yo haga; *la cuestión de encontrar una verdad que sea verdad para mí, encontrar la idea por la cual quiera vivir y morir*.

¿De qué me serviría si descubriese eso que se llama una verdad objetiva; si me empapase de los sistemas de los filósofos y pudiese, cuando se me pidiera, pasarles revista; si pudiese demostrar las inconsecuencias dentro de cada ámbito particular; de qué me serviría si pudiese desarrollar una teoría del Estado y, recogiendo elementos de todas partes, formar un todo, construir un mundo, en el que a mi vez no viviese, sino que sólo lo presentase a la vista de los demás; de qué me serviría poder

[304] Rocca, 2013, 88

desarrollar el significado del cristianismo, poder aclarar muchos fenómenos singulares, si después de esto no tuviera un significado más profundo para mí mismo y mi vida?

> (…) ¿De qué me serviría si la verdad se irguiera ante mí, fría y desnuda, indiferente a si se le reconoce o no, causando un escalofrío angustioso en vez de un confiado abandono? No quiero negar, ciertamente, que todavía admito un imperativo del conocimiento; y que en virtud de éste se puede actuar sobre los hombres, pero el conocimiento debe ser asimilado vitalmente en mí y es esto lo que ahora reconozco como lo fundamental[305].

Dado el explícito y profundo planteamiento del joven Kierkegaard sobre la verdad, se podría considerar esencialmente algunos elementos característicos de dicha cuestión filosófica: por ejemplo, la conexión entre el conocer y el obrar. Éste es precisamente una característica primordial de la verdad kierkegaardiana, a saber: la conexión indisoluble entre el conocer y el vivir, es decir, que no todo conocimiento por erudito, sistemático, riguroso y verificable que sea, sino tiene que ver directamente con el proceder vital del individuo singular, no podría considerarse, de ninguna manera, verdad.

En otro aspecto destacable de la verdad kierkegaardiana, se encuentra la cuestión del compromiso vital que exige cada planteamiento científico o filosófico que se confecciona en el tiempo. Pues, en Kierkegaard, la cuestión del compromiso es sumamente determinante: todo conocimiento debe cohesionar el intelecto con la vida, transformarla y existencializarla: esto es, toda idea intelectual debe responsabilizar al individuo singular, otorgarle sentido a su existir y darle razones de ser y no razones del ser.

Nietzsche, por su parte, en *Ecce Homo*, manifiesta, a propósito de la verdad: "La verdad ha sido siempre planteada como esencia, como Dios, como instancia suprema…Pero la voluntad de verdad tiene necesidad de crítica. Definamos así nuestra tarea – hay que intentar de una vez poner en duda el valor de la verdad"[306]. De esta forma, Nietzsche, plantea una mirada a la verdad, que posee, en su naturaleza crítica, una

---

[305] Kierkegaard, 1993, 17-20

[306] Nietzsche, EH, IV,5 en Deleuze, 1986, 134

cierta convergencia con Kierkegaard: ¿Quién busca la verdad? ¿Cuál es su tipo, su voluntad de poder? He ahí la insuficiencia de la filosofía[307]. Precisamente a este vacío de la filosofía, el pensamiento kierkegaardiano apunta a considerar el enfoque singular de la expresión verdad, dando importancia al compromiso vital.

Ahora bien, con respecto a la pregunta sobre el quién busca la verdad, Kierkegaard dirige su mirada, a diferencia del etéreo e impersonal enfoque hegeliano de la verdad, al individuo concreto: esto es, la existencia singular[308].

En consecuencia, su réplica frente a la verdad abstracta: Si el ser es comprendido de este modo, su formulación constituye una tautología, es decir, su pensamiento y ser significan una y la misma cosa, y la adecuación de lo que se habla es sólo una identidad abstracta consigo misma. De ahí que ninguna de las fórmulas diga nada, salvo que la verdad es, lo cual se entiende que la cópula resulta acentuada: la verdad *es*, o sea, la verdad es una reduplicación[309]. En este punto subyace, a mi modo de ver, la crítica kierkegaardiana a la tradición filosófica, acerca de la verdad. Es interesante observar y precisar que en el s. XIX se fueron configurando las corrientes positivistas y modernas que enaltecieron y encumbraron la razón, como única vía de adquisición de la verdad. En este panorama, Kierkegaard, dirige su disquisición filosófica al escenario existencial del sujeto del conocimiento que, a diferencia del *Cogito* cartesiano, redescubre la primacía del "yo existo" o "yo soy" frente al "yo pienso".

Para el existente *qua* existente, la pregunta por la verdad sigue vigente, pues la respuesta abstracta sólo es tal para el *abstractum* en que un espíritu existente se convierte al hacer abstracción de sí mismo *qua* existente, cosa que sólo puede hacerse momentáneamente[310]. En consecuencia, el que pregunta por la verdad es un espíritu existente, probablemente porque quiere existir en ella y por ella, y el que se interroga

---

[307] Ibídem

[308] Morales, 2020, 39

[309] Kierkegaard, 2010, 192

[310] Ibídem, 193

por la verdad, se cuestiona por el ser sí mismo: un hombre individual existente.

En esta dirección, Kierkegaard, se aleja de los planteamientos hegelianos, con respecto a la verdad: "Si un filósofo alemán se deja llevar por su deseo de transformarse y primero se transforma en algo superrazonable, del mismo modo que alquimistas y hechiceros se cubrían de adornos fantásticos, para responder así de un modo extremadamente satisfactorio a su pregunta por la verdad, no es de mi incumbencia, como tampoco lo es su satisfactoria respuesta, que es sin duda alguna satisfactoria – siempre que uno se haya disfrazado fantásticamente"[311]. Este punto de vista, sin embargo, deja entrever su crítica de modo irónico y satírico al racionalismo extremo.

En este contexto filosófico, la expresión *Cogito ergo sum*, podría, por su parte, ponerse en el ábside final de su edificación la frase hegeliana: "lo que es racional es real; y lo que es real es racional"[312], de tal manera que, para Hegel, la filosofía sí tiene la posibilidad de conocer la totalidad de la realidad, esto es, del espíritu absoluto, cuando la razón es la condición *sine qua non* para toda realidad. Por el contrario, Kierkegaard y su pensamiento: "se orienta principalmente a la comunicación existencial anteriormente señalada, los ámbitos humanos como el conocimiento, la libertad y la fe, por su misma naturaleza e importancia, son continuamente considerados por él, buscando establecer la comunicación que más pueda corresponderles, así como los límites y dificultades que deben ser tomados en cuenta para su propósito"[313].

3. LA VERDAD SUBJETIVA

El pensamiento kierkegaardiano distingue dos tipos de conocimiento. Están aquellos que son fruto del riguroso trabajo investigativo del mundo y la naturaleza, que progresan gracias a la búsqueda constante de objetividad y mensurabilidad de sus objetos y a los esfuerzos que

---

311 Ibídem

312 Hegel, 1985, 564

313 Guerrero, 2004,29-30

cada generación suma a la de las anteriores[314]. Sin embargo, esta vía de reflexión objetiva - afirma Kierkegaard- hace al sujeto contingente y, por ello, hace de la existencia algo indiferente, exiguo[315]. Éste es precisamente la razón de su crítica frente a la objetividad y racionalidad. El problema de la filosofía es, sin duda alguna, un problema existencial, aspecto insoslayable en la actividad filosófica.

En consecuencia, la vía objetiva, dejando de lado al sujeto, transforma en indiferentes al sujeto y a la subjetividad, lo mismo sucede con la verdad, y justamente en ello reside su validez objetiva, pues el interés, al igual que la decisión, es la subjetividad[316]. En efecto, el sujeto que pregunta por la verdad, desde la vía objetiva, encuentra que la verdad equivale a un número, pues, esta vía de reflexión conduce así al pensamiento abstracto, a la matemática, a los distintos tipos de saberes históricos, es decir, a la exterioridad del sujeto, entronizando lo objetivo y, a su vez, ignorando lo subjetivo, esto es, el individuo existente singular.

La crítica kierkegaardiana frente a la verdad objetiva permite constatar una contradicción: el existir radicalmente en la objetividad, conlleva a suprimir la subjetividad. En esta dirección, lo subjetivo adquiere un matiz distinto: no es la percepción particular frente a algo, sino que, en el pensamiento kierkegaardiano, es la valoración del sujeto, en todas sus posibilidades.

Ahora bien, el otro tipo de conocimiento es el conocimiento subjetivo, llamado por Kierkegaard como la vía de la interioridad[317]. Este tipo de conocimiento es esencial, pues atañe a la existencia o, con otras palabras, sólo es conocimiento esencial el conocimiento cuya relación con la existencia es esencial. De esta manera, lo que busca Kierkegaard es que la cuestión de la verdad conlleve radicalmente a relacionarse consigo mismo. En su obra *La enfermedad mortal*, de 1849, firmada por el pseudónimo Anti-Climacus, manifiesta una singular antropología: *El hombre es espíritu. Mas ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo. Pero*

---

314 Guerrero, 2004, 30-31

315 Kierkegaard, 20100, 195

316 Ibídem

317 Ibídem, 197

¿qué es el yo? El yo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma[318]. En definitiva, la verdad subjetiva posee, según Kierkegaard, un carácter relacional, es decir, que la verdad es aquel conocimiento que compromete la existencia, que conduce a descubrir y a conocer el yo, pues a la pregunta por la verdad, en última instancia, es la pregunta por el individuo singular.

Kierkegaard, cuando usa la expresión *verdad subjetiva*, lo hace "para indicar que, para las realidades existenciales, la verdad no puede reducirse a lo real como lo distinto y ajeno a la subjetividad, por el contrario, hace hincapié en aquellas verdades que comprometen la existencia"[319]. Si la reflexión subjetiva se vuelve en lo hondo hacia subjetividad y en esta intimación procura ser reflexión de la verdad, de tal modo que, lo mismo que antes la subjetividad se desvanecía cuando la objetividad avanzaba, sucede aquí que esa misma subjetividad es lo que queda cuando la objetividad la objetividad se desvanece.

La reflexión subjetiva encuentra su horizonte en la interioridad, que deriva en la pasión, como lo más excelso de la existencia. Dicha pasión tiene que ver con la existencia religiosa: tanto en la religiosidad A, como en la religiosidad B. Consideremos que la religiosidad A busca dimensionar el radical papel de la interioridad, tomando como paradigma a Sócrates. Por otro lado, la religiosidad B conlleva al decisivo encuentro entre el yo y el Dios cristiano. Por ello, la pasión es una existencia intensiva, que se concretiza con la elección y la decisión. Para Kierkegaard, la decisión última es la decisión por ser sí mismo. En cuanto a la pasión, la verdad se presenta como una paradoja, pues se funda en la relación con el sujeto existente[320].

Cuando se pregunta objetivamente por la verdad, se reflexiona objetivamente sobre la verdad en cuanto objeto con el que se relaciona el cognoscente. No se reflexiona sobre la relación, sino sobre el hecho de que es la verdad, lo verdadero, aquello con lo que él se relaciona. Sólo

---

318 Kierkegaard, 2008, 33

319 Guerrero, 2004, 31

320 Kierkegaard, 2010, 200

cuando aquello con lo que éste se relaciona es la verdad, lo verdadero, sólo entonces el sujeto es en la verdad, se reflexiona subjetivamente sobre la relación del individuo. Sólo cuando el cómo de esta relación tiene lugar en la verdad, sólo entonces el individuo es el individuo en la verdad, aun cuando se relacione de este modo con la no-verdad[321]. Ésta es, en esencia, la noción de verdad en Kierkegaard: la importancia de la relación del individuo con la verdad, en la que se prioriza el cómo y no tanto el qué, perfilando la incidencia de la verdad en la existencia del individuo singular. En definitiva, la verdad acaece en la interioridad, de este modo, como Agustín de Hipona, Sócrates y Pascal, la noción de verdad adquiere un matiz intimista, en que por encima del concepto se encuentra la relación.

4. LA COMUNICACIÓN DE LA VERDAD

Uno de los aspectos más llamativos, complejos y seductores de Kierkegaard es el tema de la comunicación. Es pertinente resaltar que la obra kierkegaardiana, por la que más se ha conocido en la filosofía, es su obra pseudónima. Al respecto, "la operación literaria que Kierkegaard conduce, su profesión de escritor no es aquella de un narrador-filósofo que se presenta al lector esforzándose en instruirlo, o de contar una narración utilizando sofisticados recursos retóricos"[322]. En sintonía con lo anterior, la obra de Kierkegaard es singular debido a su destinatario: Mi lector. Es decir, que su crítica dirigida a la modernidad va encaminada a la disolución del individuo, por categorías abstractas que lo eclipsan y lo anulan, entre ellas: la masa, el número, la mayoría, la cristiandad, representan aquello que cada uno es porque se es.

Por otro lado, sin embargo, se encuentra el emisor, pues sus obras se han de clasificar en obras firmadas por Kierkegaard y las obras pseudónimas. Kierkegaard escribe desde el interior del tema, desde el personaje y la acción, observando con minuciosidad el despliegue del pensamiento; sin dar respuestas conclusivas que no competen tanto al

[321] Ibídem, 201

[322] García Martín, 2011, 7

escritor como al lector. Este modo es, en consecuencia, una manera de poner a prueba todo lo que se sabe, todo lo que se quiere y todo lo que se cree. La obra de Kierkegaard afirma Rocca, era tratada de modo compacto, como la obra de cualquier filósofo. Pero de este modo se ignoraba la paradoja que sostiene toda la obra de Kierkegaard. En el s. XX se ha optado fragmentarla en cada autor, en su caso, cada pseudónimo con su aparato conceptual y su propia visión del mundo[323].

El propio Kierkegaard escribió, con respecto a los pseudónimos: (…) Mi deseo, mi ruego es por tanto que, si a alguien se le ocurriera citar alguna frase de esos libros, que sea tan amable de citar el nombre del respectivo autor pseudónimo y no el mío, es decir, de distinguir entre nosotros de manera que femeninamente la frase pertenezca al autor pseudónimo y civilmente la responsabilidad a mí[324].

Con relación al mensaje, se puede identificar la cuestión de la comunicación directa y la comunicación indirecta. Es decir, que la comunicación directa se encuentra en aquellas obras firmadas directamente por Kierkegaard, entre las que se destacan las obras religiosas o escritos edificantes. Por otro lado, la comunicación indirecta es la que Kierkegaard usa los pseudónimos, pues pretende que su lector comprenda, por sí mismo, la idea central de su pensamiento: que no soy, y que puedo y debo llegar a ser quien soy.

Desde esta perspectiva comunicativa, la cuestión de la verdad, en la obra pseudónima de Kierkegaard, ha de comprenderse como una comunicación de un mensaje y, a su vez, causar un efecto: "Al final, advertimos que el efecto, en vez de ser único, se multiplica, y que el mensaje se desparrama de forma pseudónima en diversas facetas, todas ellas igualmente atractivas. Hasta tal punto, que resulta inevitable reconocer diversos niveles de lectura y significado en la producción literaria de Kierkegaard"[325]. El mensaje y el contenido del mensaje significan una pluralidad de puntos de vista existenciales acerca del individuo

---

323 Rocca, 2013, 10

324 Ibídem, 11

325 García M., 2011, 10

singular: Una cuestión dialéctica sobre la elección de sí mismo, pasando por los estadios de existencia estético, ético y religioso.

Dado lo anterior, la verdad en la obra pseudónima de Kierkegaard apunta a considerar el peso ontológico de la individualidad, frente a las categorías abstractas y dominantes que dinamizan la sociedad: Estado, mayoría, cristiandad. La comunicación de la verdad es de tipo práctico-existencial y no teórico- intelectual. Pero dicha verdad, es una verdad subjetiva y, por tanto, va dirigida a cada uno como individuo singular. De este modo, se exige una comunicación existencial en la que se apele y se interpele acerca de nuestra intimidad e interioridad, que libremente debe tomar conciencia de ella misma[326]. Por último, es sugerente puntualizar que la noción de verdad, en la obra firmada explícitamente por Kierkegaard, la cuestión de la verdad se comprende desde su adhesión al cristianismo: la verdad es, pues, el yo singular ante Dios, es decir, el yo en relación constante con el Dios cristiano.

5. DISCUSIÓN

El problema de la verdad en la obra pseudónima de Kierkegaard conlleva a plantear una discusión acerca de cómo se ha examinado la cuestión de la verdad en algunos de los más eruditos pensadores de la tradición filosófica. Por ello, Aristóteles expresaba en su obra Metafísica: *Todos los hombres poseen por naturaleza el deseo de saber*[327], intuyendo una necesidad de verdad inherente a la naturaleza humana. En otro apartado, expresa: *La verdad (lo verdadero) es decir lo que es que es y lo que no es que no es*[328]. Esta consideración aristotélica de la verdad se puede correlacionar con lo demostrable y con argumentos lógicos que demuestren lo verdadero de las cosas.

Por otro lado, Heidegger, cuando usa la expresión verdad, recurre a la expresión griega αλήθεια, para identificar tres tesis acerca de la verdad: 1. El lugar de la verdad es el enunciado (juicio). 2. La esencia de la

---

326 Ibídem

327 Aristóteles, Metafísica I.1

328 Aristóteles, Metafísica 7. 1011 b26-8

verdad consiste en la concordancia del juicio con su objeto. 3. Verdad como concordancia[329]. Sin embargo, su postura acerca de la verdad está imbricada en el ser-descubridor, es decir, en el desvelamiento del ser.[330]

Por último, la verdad en Santo Tomás de Aquino se puede definir con el término *adaequatio*, que significa la adecuación de la mente a la cosa, como criterio definitivo de lo verdadero. Frente a este panorama filosófico, Kierkegaard, se aleja de los complejos planteamientos hegelianos de la verdad, y por supuesto, se distancia de las nociones cartesianas del *Discurso sobre el método* y las *Meditaciones metafísicas*, que fueron relacionando la verdad como aquello estrictamente racional y científico. Por ello, Kierkegaard, al igual que Pascal, expresa que la verdad trasciende lo estrictamente numérico y positivista, y refuta este tipo de disquisiciones filosóficas, procurando concretizar la filosofía a la vida, al existir, al individuo.

6. CONCLUSIONES

En función de los objetivos propuestos para este trabajo, y de los resultados de investigación, podemos concluir, a modo de corolario:

1. La noción de verdad en la obra pseudónima de Kierkegaard difiere considerablemente de los planteamientos racionales teóricos, pues pretende considerar la existencia concreta, esto es, el individuo singular, como expresión de verdad.
2. Si bien es cierto, el pensamiento de Kierkegaard es críptico, en cuanto al uso variado de pseudónimos, la claridad de sus disquisiciones filosóficas es explícita frente a la noción de verdad. Kierkegaard considera que la verdad es existencial, subjetiva y comunicable sólo de manera indirecta, para que la posibilidad de ser sea una decisión radical de cada individuo.
3. La verdad, para Kierkegaard tiene "carne y huesos", es decir, corresponde a la singularidad de cada individuo, alejándose de los epistologismos idealistas que buscan una verdad etérea,

[329] Heidegger, 2003, 231

[330] Ibídem, 235

amorfa, que no tiene incidencia en la experiencia vital de cada individuo. La tríada interioridad, pasión y paradoja se tornan en elementos vertebrales de su análisis antropológico de la verdad.

8. REFERENCIAS

Aristóteles (2017). *Metafísica*. Traducción de Benjamin Briggent. Plutón

Deleuze G. (1986). *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama

García M. y Giordano D. (2011). *Kierkegaard y la comunicación*. Multilingual book

Guerrero L. (2004). *La verdad subjetiva*. Universidad Iberoamericana

Hegel G.W.F. (2017). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Abada

Heidegger M. (2003). *Ser y tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera, Madrid: Trotta

Kierkegaard S. (1993). *Diario íntimo*, traducción de María Angélica A. Bosco. Planeta

Kierkegaard S. (2008). *La enfermedad mortal*. Trotta

Kierkegaard S. (1988). *Mi punto de vista*. Aguilar

Kierkegaard S. (2007). *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida II*. Trotta

Kierkegaard S. (2010). *Post Scriptum no científico y definitivo a migajas filosóficas*. Salamanca

Morales A., García M. y Králik R. (2020). "The Problem of the individual concept in the Kierkegaard´s Journals" en *European Journal of Science and Theology* Vol. 16. No. 2, 39-46

Rocca E. (2013). *Kierkegaard. Secreto y testimonio*. Universidad Pontificia Comillas

LA PROYECCIÓN DEL SISTEMA NORMATIVO TOTONACA EN LOS ESTUDIOS DE DERECHO CON ENFOQUE INTERCULTURAL (UIEP, MÉXICO)

ERNESTINA SOLÍS PATIÑO
Universidad Intercultural del Estado de Puebla

BELINDA RODRÍGUEZ ARROCHA
Universidad Intercultural del Estado de Puebla

1. INTRODUCCIÓN

México es una nación integrada por una amplia diversidad de pueblos indígenas u originarios. Por ende, posee diversas formas de interpretar la convivencia humana; con la finalidad de evitar la vulneración de derechos, es necesario interpretar esa existencia plural con inclusión del pluralismo jurídico en los planes de estudio e idearios institucionales.

El reconocimiento de los sesenta y ocho sistemas normativos internos de los pueblos indígenas de la nación conlleva la consideración de que en un solo territorio nacional pueden coexistir los derechos orales y los escritos (González, 2018, p. 7). Precisamente ese reconocimiento del pluralismo jurídico hace necesario crear mecanismos para garantizar los sistemas normativos internos con carácter pleno y, sobre todo, interpretar correctamente esa autonomía y libre determinación de los pueblos originarios.

El actual marco normativo mexicano asume los conceptos doctrinales y constitucionales de esta era moderna, así como el reconocimiento de los sesenta y ocho pueblos originarios de la nación. No obstante, conviene tener en cuenta que las normas y los conceptos jurídicos han sido construidos desde el idioma español. Es necesario interpretar correctamente este derecho plural existente en la nación mexicana y, concretamente, en el Estado de Puebla. Al mismo tiempo, en el marco

internacional ha sido relevante el Convenio 169 de la Oficina Internacional de Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales (1989), pues les ha reconocido el derecho a mantener y fortalecer sus culturas, instituciones y formas de vida. Además, reconoce su derecho a participar de modo efectivo en las decisiones que afecten a sus comunidades.

1.1. El reconocimiento del derecho consuetudinario de los pueblos originarios de México

Los derechos de los pueblos indígenas han sido paulatinamente reconocidos a partir de la institucionalización de los mismos; derechos que se han impulsado a través de organizaciones y movimientos sociales, propiciando una serie de leyes como la Ley de derechos lingüísticos, las reformas de normas constitucionales, y derechos humanos específicos para los pueblos originarios. Ha destacado, por ejemplo, el de educación. No en vano, el artículo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, apartado B, fracción II, establece la necesidad de:

> Garantizar e incrementar los niveles de escolaridad, favoreciendo la educación bilingüe e intercultural, la alfabetización, la conclusión de la educación básica, la capacitación productiva y la educación media superior y superior. Establecer un sistema de becas para los estudiantes indígenas en todos los niveles. Definir y desarrollar programas educativos de contenido regional que reconozcan la herencia cultural de sus pueblos, de acuerdo con las leyes de la materia y en consulta con las comunidades indígenas. Impulsar el respeto y conocimiento de las diversas culturas existentes en la nación (2008).

La disposición que se mencionó con anterioridad versa precisamente sobre la educación, y según la cual los pueblos originarios tienen derecho a recibir el nivel superior. Por ende, se debe interpretar que la educación debe contextualizarse de acuerdo con la región en que se encuentre situada la institución educativa y al sector de atención, con la finalidad de fortalecer y transmitir la cultura en todas las áreas del saber. El reformado artículo 2 del mismo texto constitucional expresa la composición pluricultural de la nación mexicana, vertebrada originalmente sobre sus pueblos indígenas, quienes descienden de la población que moraba en el territorio del país en los inicios de la colonización, y que conservan sus propias instituciones económicas, sociales, culturales y políticas.

En el marco del derecho estatal de Puebla, es relevante el artículo 13 de su constitución política (1917), pues enuncia su composición pluricultural y contempla a las comunidades indígenas como sujetos de derecho público. Se reconoce también a sus pueblos el derecho a aplicar sus sistemas normativos en la solución de sus conflictos internos, con los límites de los principios generales de las dos constituciones (la federal y la estatal), del respeto de las garantías individuales y sociales, los derechos humanos, y la dignidad e integridad de las mujeres ─el citado artículo está presentando la reforma publicada el 10 de diciembre de 2004─.

A su vez, el artículo 2 de la Ley de Derechos, Cultura y Desarrollo de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Puebla (2011) contempla la composición pluricultural y multilingüística de la entidad federativa, haciendo referencia a sus pueblos originarios (nahuas, totonacas, mixtecas, tepehuas, otomíes, popolocas y mazatecas). Estas poblaciones se asentaron en el territorio que hoy conforma al Estado de Puebla desde la época precolombina y conservan instituciones tradicionales de carácter consuetudinario.

No menor trascendencia para este trabajo tiene el capítulo IX de la susodicha ley, pues está dedicado específicamente a la justicia indígena. Incluye el artículo 53, que reconoce que las comunidades indígenas del Estado de Puebla poseen sistemas normativos internos con los que han resuelto asuntos intracomunitarios. En virtud del artículo siguiente, las autoridades municipales y estatales deberán reconocer las normas y procedimientos de solución de conflictos que rigen a las referidas comunidades. No en vano, sus sistemas normativos internos, decisiones o juicios han de ser convalidados por las autoridades jurisdiccionales de la entidad federativa, teniendo como límite la contraposición a los derechos fundamentales.

1.2. La enseñanza de los sistemas normativos internos en la Universidad Intercultural del Estado de Puebla (UIEP), México

1.2.1. La licenciatura en Derecho con Enfoque Intercultural

Uno de los factores que han generado la marginación de los conocimientos y las prácticas ancestrales en la organización social, política y económica de los pueblos originarios ha sido precisamente la institucionalización de la educación reglada. Si bien este camino ha sido una de las causas de la pérdida de parte de la cultura, es el mismo el que debe recorrerse para reconstruir, fortalecer y transmitirla en todas las áreas del saber humano: a través de la instrucción académica. Para darle vida a esa disposición constitucional, la UIEP estableció como misión y visión:

> Formar profesionales e investigadores a través de un modelo de educación basada en principios de sustentabilidad con enfoque intercultural que contribuya a promover el desarrollo humano, económico, social, cultural y territorial de los pueblos y culturas indígenas con los diversos sectores sociales en un marco de equidad, respeto, y cooperación (2006).

Por lo mencionado en líneas anteriores es necesario contextualizar el saber, crear ese diálogo de saberes tradicionales, comunitarios y ancestrales de los pueblos originarios con los saberes que se adquieren en las instituciones educativas:

> Ser una institución que propicie la convivencia y enriquecimiento entre las culturas y los grupos sociales, tendiendo puentes a través del diálogo, el respeto, la tolerancia, los saberes tradicionales y el conocimiento científico. Coadyuvando en la construcción de una sociedad equitativa y justa, que fomente en los individuos la reflexión y revaloración de sus formas de ser, pensar, sentir y actuar. (UIEP, 2022)

En líneas generales, las universidades interculturales mexicanas son instituciones públicas de educación superior que están orientadas a la consecución de la equidad en la asignación de las oportunidades y líneas de desarrollo educativo en el territorio de la nación. Tienen como prioridad la transmisión de una formación de calidad y se caracterizan por procurar la pertinencia lingüística y cultural de sus carreras (ingenierías, licenciaturas y maestrías). Por este motivo, cada universidad

intercultural ha de ajustar su oferta educativa a las demandas y necesidades de las comunidades y entorno circundante de sus sedes físicas. En esta línea, han debido integrar en sus planes de estudio conocimientos derivados de las epistemologías indígenas, así como un eje de lenguas originarias. A la postre, han propiciado que los estudiantes de los pueblos indígenas u originarios del país logren acceder a los estudios superiores y finalizarlos con menor riesgo de deserción académica. Precisamente, para alcanzar este objetivo de la Universidad y materializando la misión y visión de esta, una de las seis carreras que oferta es la carrera de Derecho con Enfoque Intercultural. Su finalidad parte del hecho de que, por mor de las reformas constitucionales, es necesario formar técnicos en el derecho que interpreten el derecho consuetudinario y el derecho positivo. A partir las transformaciones en la Constitución nacional la enseñanza bilingüe e intercultural es la principal cuestión por resolver en el nivel superior, toda vez que:

1. Primero: como establece la constitución, la enseñanza debe ser impartida en la lengua materna, de acuerdo con la región donde se encuentre la institución educativa. Y realmente en la UIEP su plantilla docente en un alto porcentaje (casi el 90%) solo habla una de las lenguas empleadas en México: la lengua española.
2. Segundo: asimismo, la comunidad estudiantil que se encuentra estudiando en la UIEP está conformada por hablantes de siete lenguas, las cuales son en un alto porcentaje totonaco, náhuatl y español; en menor porcentaje, ngigua, ñhañhu, mixteco y mazateco.
3. Tercero: existe incertidumbre sobre los elementos que definen a la interculturalidad, ya que la interculturalidad no solo es la lengua materna, estar interpretando o traduciendo textos, o solo escribir textos en lenguas originarias, sino que debe estar presente de manera transversal en todas las áreas del hacer humano, en las políticas públicas y privadas. Es por ello que es fundamental que las instituciones educativas impulsen la construcción de la interculturalidad en la educación; sobre

todo en el derecho para impulsar la materialización del artículo dos constitucional.

1.2.11. La enseñanza del Derecho en la UIEP

La enseñanza del derecho en la UIEP está vertebrada en la Licenciatura en Derecho con Enfoque Intercultural. No podemos obviar el hecho de que la sede principal de la UIEP se halla ubicada en el municipio poblano de Huehuetla, de población mayoritariamente totonaca. Fue fundado oficialmente en 1574 con el nombre de San Salvador Huehuetla. Sin embargo, en 1895 recibió por decreto el solo nombre de Huehuetla y adquirió la categoría de Villa con la denominación de "Ramón Corral" en 1909. Conviene mencionar que la población totonaca mora sobre todo en los estados de Veracruz, Puebla e Hidalgo. Concretamente, el municipio de Huehuetla está ubicado en la Sierra Norte del Estado de Puebla, prácticamente en los límites con el Estado de Veracruz. El espacio territorial de Huehuetla cuenta con una cabecera municipal, una junta auxiliar llamada San Juan Ozenonacaxtla, y las localidades de Lipuntahuaca, Xonalpu, Francisco y Madero, Kuwuichuchut, Cinco de Mayo, Chilocoyo Guadalupe, Chilocoyo del Carmen, Putaxcat, Leacaman y Putlunichuchut. Pese a la predominancia de la lengua totonaca entre las lenguas indígenas habladas en estas localidades, el nombre de Huehuetla tiene raíz náhuatl. La pervivencia de sus autoridades tradicionales no obsta a la presencia del Juzgado Municipal y del Ministerio Público Municipal, instituidos en el marco del derecho positivo nacional. En el ámbito consuetudinario, destacan en el espacio municipal las funciones ejercidas por los fiscales, el comité de agua, el comité de luz y el comité de las instituciones educativas y el juez o la jueza de paz. El reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios posibilitó, asimismo, el establecimiento del Juzgado Indígena de Huehuetla, que tiene jurisdicción sobre los municipios poblanos de Olintla, Hueytlalpan, Caxhuacan, Ixtepec, Jonotla, Zapotitlán, Bienvenido y San Pedro Comocuautla, así como los municipios veracruzanos de Zozocolco, Coxquihui, Mecatlán y Coyutla.

La principal problemática doctrinal y didáctica surge precisamente de la interpretación del calificativo "intercultural", ya que efectivamente

en el mapa curricular se cursan algunas asignaturas con carácter obligatorio, como las pertenecientes al eje temático de la vinculación comunitaria. En este sentido, la finalidad de la vinculación comunitaria es que la comunidad estudiantil de la referida carrera desarrolle vínculos con las localidades del entorno circundante para adquirir los conocimientos comunitarios, los identifiquen y en un futuro hagan dialogar el derecho consuetudinario con el derecho escrito. Pero la realidad es otra, porque la enseñanza del derecho es preponderantemente en español en primer término, y en segundo término se les transmiten los conocimientos de forma tradicional, como se ha venido impartiendo el derecho en todos los tiempos, y a pesar de que existe ese reconocimiento constitucional tácito en el reformado artículo 2. Recordemos que establece en la fracción II del apartado A que los pueblos originarios en el ejercicio de su autonomía y libre determinación tienen derecho a:

> II.- Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres. La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes (…).

La interpretación de lo citado con anterioridad nos da pauta para estimar que existe un reconocimiento del derecho consuetudinario de los pueblos originarios, por lo que debe entenderse que las normas internas de los pueblos deben llegar a la enseñanza del derecho en las aulas. Esta consideración no obsta a reconocer la imparable globalización que conlleva replanteamientos e innovaciones en los planes de docencia jurídica, y que aconsejan un alejamiento del sistema tradicional estructurado sobre las clases magistrales y la memorización del ordenamiento jurídico nacional, así como una mayor dedicación a la comprensión de los instrumentos internacionales (Carrasco, 2016, pp. 111-112). En el contexto mundial, el modelo de educación por competencias obedece también al fenómeno de la globalización actual, y trata de potenciar en la persona el desarrollo de habilidades y conocimientos que le permitan afrontar y resolver determinados problemas o situaciones (Fuentes y Mariscal, 2020, p. 48). En el caso del alumnado de las escuelas y facultades de Derecho, es necesario fortalecer su capacidad crítica y

analítica, su creatividad y su amplitud de reflexión frente a los problemas más acuciantes para la sociedad (Merlín, 2016, p. 477).

En lo que respecta a los planes de estudio de la licenciatura en Derecho con Enfoque Intercultural, en México se han implementado asignaturas que atañen a la ética jurídica y la responsabilidad profesional, la filosofía y la sociología jurídica, los medios alternativos de solución de conflictos o los sistemas jurídicos indígenas (González, 2019, pp. 30-43), con un propósito de formación holística y alejada de la concepción dogmática del derecho. Podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que el enfoque intercultural guarda cierta similitud con la perspectiva humanista que se ha esgrimido recientemente como posible concepción de la docencia jurídica, en la medida en que procura vincular a los estudiantes con el entorno y sus necesidades. No es suficiente identificar sus principales problemas, sino intervenir sobre ellos (Moran y Mayoral, 2016, p. 24). La interculturalidad aplicada a los estudios jurídicos no es óbice para contemplar en los contenidos de sus asignaturas fenómenos correspondientes al siglo XXI, tales como el acceso a la información, la transparencia, la protección de datos personales, la rendición de cuentas, la democracia participativa o los nuevos derechos humanos (Ocampo, 2020, pp. 293-294).

2. OBJETIVOS

2.1. La exposición de un modelo de sistema normativo interno

1. El propósito principal de este trabajo es mostrar los postulados consuetudinarios totonacas de un municipio del estado mexicano de Puebla, a partir de un proyecto de investigación desarrollado conjuntamente por estudiantes y docentes de la licenciatura en Derecho con Enfoque Intercultural en la UIEP.

2. En segundo lugar, esta investigación pretende contribuir al debate acerca de la renovación de los planes de estudio de Derecho en las naciones pluriculturales como México, con vistas a la consolidación del ideario intercultural en la formación académica y en la ética profesional.

En suma, el presente trabajo mostrará las posibilidades que los trabajos en equipo ofrecen para la investigación de campo en los estudios del derecho consuetudinario de los pueblos indígenas, con inclusión de técnicas de mayor tradición en otras disciplinas del conocimiento. La investigación participativa se erige en este escenario como oportunidad para estrechar vínculos entre las esferas académica y comunitaria, y como estrategia tendente a la consolidación entre el alumnado universitario de los conocimientos sobre el derecho consuetudinario de su entorno cultural, en un contexto geográfico caracterizado por la pervivencia de las culturas originarias: la Sierra Norte de Puebla. La dimensión crítica y constructiva de la investigación propicia, en suma, que el alumnado participante ejerza un rol activo y promotor de las mejoras sociales (Palacios, 2016, pp. 71-72).

3. METODOLOGÍA

El estudio de los sistemas normativos de los pueblos originarios requiere de estrategias como la aplicación de la investigación socio-jurídica, en cuanto posibilita ahondar en la proyección del pluralismo jurídico en la impartición cotidiana de la justicia en el ámbito local. La pesquisa socio-jurídica suele ser también conocida con otras denominaciones, como "sociológico-jurídica" o "empírico-jurídica". Permite examinar la funcionalidad del derecho en la realidad social (Tantaleán, 2016, pp. 10-19). No obstante, conviene diferenciar, tal y como aconseja el doctor Witker, al iusociologismo de la Sociología del Derecho. Esta última conlleva la observación empírica de los fenómenos jurídicos mediante los elementos diferentes al derecho positivo, como las normas internas y valores de los pueblos originarios. En contraposición, el iusociologismo se sustenta sobre la perspectiva del jurista en el ejercicio de las normas jurídicas en relación a las prácticas sociales, y su impacto teórico se halla vinculado al denominado realismo jurídico ─no definido en absoluto en la actualidad por su univocidad─ (Witker, 2021, pp. 42-48).

La profundización en la realidad del pluralismo jurídico conlleva en el debate doctrinal la contraposición entre esta concepción de la realidad

jurídica y la encarnada por el monismo jurídico. No podemos pasar por alto que las investigaciones socio-jurídicas examinan la funcionalidad del derecho en la realidad social y cotidianeidad. Desde este enfoque teórico cobra relevancia el estudio del derecho consuetudinario. Los proyectos socio-jurídicos inciden en la práctica jurídica y la realidad de los grupos o poblaciones, contemplando el carácter fáctico del derecho. En líneas generales, los estudios en derecho con enfoque intercultural tienen una orientación proclive a establecer contactos con expertos de otras carreras, debido a que la observación y análisis de los problemas de las comunidades indígenas requieren de la intervención de disciplinas como la Antropología cultural (Román y Martínez, 2016). Su vocación transdisciplinar conlleva que esta modalidad de pesquisa incorpore métodos procedentes de estos campos del conocimiento: el empleo del método etnográfico es un ejemplo significativo al respecto. Huelga decir que la investigación socio-jurídica es, por lo general, cualitativa, e incluye las técnicas de la investigación documental y de las entrevistas (Puente, 2008, p. 8), sin obviar el papel de la hermenéutica jurídica en la revisión de las fuentes del derecho. En las investigaciones socio-jurídicas destacan, pues, el método etnográfico y el método hermenéutico. Mientras el primero describe y examina costumbres, prácticas sociales y creencias, el segundo está destinado a la comprensión de los significados del objeto estudiado a partir del fenómeno en sí, sus conexiones estructurales y su vínculo con el contexto social e histórico (Villabella, 2020, pp. 172-173).

4. RESULTADOS

Este trabajo nos ha permitido esclarecer cuál es la situación actual del derecho consuetudinario totonaca en las localidades del municipio poblano de Huehuetla. En el marco de la ejecución del proyecto denominado “Sistemas normativos de los pueblos originarios para la solución de conflictos en regiones interculturales del Estado de Puebla”, realizamos una investigación sobre los sistemas normativos totonacos del municipio de Huehuetla, que arrojó los siguientes datos:

1. En relación con la organización social, y a pesar de ser un pueblo netamente totonaco, en la actualidad han disminuido las formas de convivencia con sus propias normas internas por varios factores. Conviene recordar que hasta los años setenta se efectuaban las faenas, y elegían a sus propias autoridades a través de asambleas generales comunitarias, donde se proponía una terna de tres. La asamblea, a través de los votos a mano alzada, elegía a sus autoridades comunitarias, tal y como lo comentan algunos ciudadanos de las localidades de Lipuntahuaca y Putlunichuchut del municipio de Huehuetla.
2. Actualmente, en el municipio de Huehuetla el presidente municipal nombra a la autoridad comunitaria, como mencionan las personas entrevistadas de las dos comunidades citadas. Todos y todas coinciden en esa afirmación en las localidades de Lipuntahuaca y Xonalpu. Aun en contra de la voluntad del pueblo dejan que el presidente municipal dé los nombres de las personas escogidas, porque si la comunidad no lo permite, el presidente municipal no le autoriza obras ni sus habitantes son tomados en cuenta para otorgar los programas sociales. Estos últimos están destinados a la población del lugar.
3. Asimismo, han coincidido las respuestas en la consideración de que, en años anteriores, por los cuarenta aproximadamente, las localidades del municipio de Huehuetla nombraban a sus autoridades a través de asambleas comunitarias, de manera que la localidad de Xonalpu tenía su propia cárcel en donde encerraban a las personas detenidas por alterar el orden público o cometer acciones que iban contra el orden social, o asuntos menores. La autoridad comunitaria resolvía los desencuentros entre personas, o entre ciudadano y autoridad cuando no acataban una disposición administrativa que había sido dispuesta en asamblea, como las faenas y las cooperaciones comunitarias.
4. Respecto a las acciones graves, siempre fueron y siguen siendo remitidas a la cabecera municipal y, desde el municipio, son dirigidas a Zacatlán, en el Estado de Puebla. Los casos que más han enfrentado han sido pleitos (sobre todo relativos

al cobro de pesos), los problemas conyugales y violencia intrafamiliar, el cuidado de la familia y adultos mayores.

5. Las problemáticas comunitarias regularmente han sido resueltas de forma oral, escuchando a las partes frente a la autoridad, que se base en las normas que han pasado de generación en generación, de forma, buenas costumbres, responsabilidad y honorabilidad de las personas intervinientes. Solo se levantaba un acta, y, sobre todo, la autoridad comunitaria adquiría potestad al ser nombrada como tal, por lo que tenía a su encargo vigilar la paz social, colectiva y la de sus conciudadanos.
6. Es por ello que antaño, por los años setenta y ochenta, para nombrar a la autoridad comunitaria se tenía que proponer en asamblea a una persona que hubiese demostrado trabajo comunitario, ocupado otros cargos, y obtenido buen desempeño en estos, ser una persona recta, honorable y responsable, precisamente para desempeñarse con rectitud en su puesto, de acuerdo a la problemática que resolviera.
7. Así también lo que se identifica a través de esta investigación es que el sistema tradicional de cargos es de forma mixta; es decir, abarca cargos comunitarios, cargos civiles y cargos para la comunidad religiosa, y esta combinación de cargos es la que va formando a las futuras autoridades comunitarias.
8. Tal y como refieren las personas colaboradoras con esta pesquisa, los vecinos Miguel García Vega y Mariano Hernández de Gaona (quienes se han desempeñado en la comunidad como autoridades comunitarias o han sustentado un cargo en ella), los cargos que se ejercen dentro de la localidad son los del Comité del Agua, fiscales (tradicionales en la vida religiosa local), mayordomos, mayulnes, jueces de paz, parteras y responsables de la tienda Diconsa (punto de abastecimiento de bienes de primera necesidad en las localidades indígenas).
9. Todos los cargos mencionados con anterioridad son propuestos y elegidos en asamblea comunitaria, excepto el de juez de paz y las mayordomías. Cabe señalar que el fiscal correspondiente es elegido por la comunidad religiosa, pero en el transcurso de una asamblea general comunitaria.

10. Un hecho significativo que se observa es que los comités comunitarios que existen dentro de la comunidad son los que aún dirimen los conflictos que se susciten entre los conciudadanos, de acuerdo al cargo que sustentan; por ejemplo, el Comité de Agua es el que resuelve los conflictos en relación al agua. Los fiscales se ocupan de los problemas y el servicio brindado en el ámbito religioso y el cuidado de la iglesia. El fiscal en servicio es el que invita a otra persona para que tome su lugar al término de su periodo, pero la asamblea lo legitima.
11. El fiscal es el que hace la invitación directa a la mayordomía, quien es responsable de organizar todo lo relacionado con la entrega de la cera y la organización de la fiesta patronal, es apoyada por el fiscal, y los exfiscales forman el consejo de ancianos, quienes se reúnen precisamente en la iglesia y emiten sus opiniones en relación a la organización religiosa, pero también lo relacionado a la comunidad sobre los espacios públicos y colectivos.
12. Con las reformas constitucionales, la educación contextualizada y los derechos de los pueblos originarios reconocidos debe darse un giro de trescientos sesenta grados en la enseñanza del derecho, porque tácitamente existe una disposición constitucional que da pauta al reconocimiento del derecho consuetudinario. En consecuencia, es necesario entablar diálogos entre el derecho consuetudinario y el derecho positivo.

Los resultados no solo ponen de relieve la palpable supervivencia de los cauces y estrategias tradicionales en la resolución de conflictos, sino también la recepción histórica de prácticas procedentes de culturas jurídicas externas y los riesgos que afectan a la preservación de los sistemas normativos internos.

5. DISCUSIÓN

Debido a que la docencia del derecho en la actualidad debe contemplar el enfoque de la comunidad a causa del público reconocimiento del

derecho consuetudinario, esta enseñanza debe ser universal. No solo es trabajo de la UIEP, no es solo preciso que lo identifiquen y aprendan los estudiantes que cursan la carrera de Derecho con Enfoque Intercultural, sino que el respeto a los sistemas normativos internos debería ser asumido en toda la república mexicana. En la realidad de nuestros días nos hallamos ante la necesidad de crear una metodología actual para la enseñanza del derecho, en donde se englobe a estas 69 culturas que interactúan en la sociedad mexicana. No se trata de seguir homogeneizando el derecho, pues hay un reconocimiento de la diversidad humana y, por lo tanto, existe una diversidad de culturas, de costumbres jurídicas y no jurídicas, y ha sido en pleno siglo XXI cuando se ha incorporado el derecho consuetudinario de los pueblos indígenas a la administración de justicia: es una deuda histórica del estado mexicano.

Al mismo tiempo, en la formación académica conviene desarrollar estrategias tendentes a la formación integral del alumnado, inclusive mediante la incentivación del hábito de lectura (Gato, 2020, p. 184). Podemos afirmar sin ambages que las deficiencias en la formación del alumnado de Derecho se traducen en la vulneración de su derecho a la educación (González, 2020, p. 79).

6. CONCLUSIONES

Como se ilustra con la investigación participativa que nuestro cuerpo académico ha realizado, se observa que la potestad y la legitimación de las autoridades comunitarias han sido desplazadas parciamente, ya que quien las nombra e impone es el municipio, y ello ha sido la causa por la cual ya no tiene tanto peso la autoridad comunitaria en la localidad. Los conflictos son remitidos a la cabecera municipal de Huehuetla, toda vez que cuenta con un Juzgado Indígena, en cuya sede se resuelven los conflictos en lengua materna, aplicando sus normas internas. La pesquisa efectuada ha demostrado que las normas son orales. No existe un texto o un mecanismo escrito que establezca la forma, o las bases para resolver los conflictos o las acciones que van contra el orden público. Así, también se refleja que hay un sistema de cargos. Este sistema de cargos se da de forma mixta, desde cargos religiosos a cargos públicos

o cívicos. Las personas que los ocupan han de mostrar los valores y principios por los cuales se hacen merecedoras de ocupar el cargo máximo, que es el de autoridad comunitaria. La resolución consuetudinaria de los conflictos en este municipio totonaco está caracterizada por su oralidad y su funcionalidad. No en vano, su celeridad contrasta con la conocida lentitud de los procesos judiciales desarrollados en el marco del derecho positivo federal y estatal.

El aprendizaje de los sistemas normativos en la licenciatura de Derecho con Enfoque Intercultural se ha llevado a cabo en el marco de los proyectos de investigación en cuyo desarrollo han participado estudiantes y profesores. No obstante, en el plan académico de la carrera es reseñable el eje temático de la vinculación comunitaria, pues ha permitido al alumnado aprender el sistema normativo interno totonaca mediante su diálogo con las autoridades tradicionales, o con vecinos del municipio que les han podido transmitir los postulados básicos del modelo consuetudinario de impartir justicia. La importancia de su conservación radica en que forma parte de la epistemología del pueblo indígena totonaca. Pese a los logros obtenidos, no cabe duda de que es necesario efectuar nuevas reformas en los planes de estudio de la licenciatura en Derecho con Enfoque Intercultural, con el fin de contribuir a la profundización en las dimensiones de la autonomía y el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas u originarios. El incremento del derecho consuetudinario en las asignaturas jurídicas convencionales fortalecerá la proyección del pluralismo jurídico en la formación académica y preparación profesional de la comunidad estudiantil.

7. AGRADECIMIENTOS/APOYOS

Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto *Sistemas normativos de los pueblos originarios para la solución de conflictos en regiones interculturales del Estado de Puebla*, bajo los auspicios del Programa para el Desarrollo Profesional Docente (PRODEP) a través del apoyo concedido al Cuerpo Académico “Derechos humanos, derechos indígenas y globalización” de la UIEP. Las autoras expresan su agradecimiento a las vecinas y los vecinos que proporcionaron sus

valiosos testimonios y explicaciones sobre la práctica de los cargos y del derecho consuetudinario totonaca en el municipio de Huehuetla. Asimismo, manifiestan su gratitud a Lizeth Pérez Herrera, Melitón González García y Rubicel Zamora Pérez, estudiantes de la licenciatura de Derecho con Enfoque Intercultural, por su valiosa colaboración como becarios del referido proyecto.

8. REFERENCIAS

Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. (1917, 5 de febrero). Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos [reformada]. Secretaría General.

Carrasco Fernández, F. M. (2016). Constructivismo jurídico en la enseñanza del derecho en la globalización. En E. Cáceres Nieto (coord.), Pasos hacia una revolución en la enseñanza del derecho en el sistema romano-germánico. Tomo 1 (pp. 111-127). Universidad Nacional Autónoma de México

Congreso del Estado de Puebla (2011, 24 de enero). Ley de Derechos, Cultura y Desarrollo de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Puebla. Orden jurídico de Puebla.

Fuentes Burgos, S. A. y Mariscal Ureta, K. E. (2020). Retos de la enseñanza del derecho en la globalización. Una contribución para los programas de estudio. En E. Cáceres Nieto (coord.), Pasos hacia una revolución en la enseñanza del derecho en el sistema romano-germánico. Tomo 5 (pp. 35-50). Universidad Nacional Autónoma de México

Gato Cisneros, D. (2020). El enfoque transversal de la investigación científica, una necesidad en la licenciatura en derecho. En E. Cáceres Nieto (coord.), Pasos hacia una revolución en la enseñanza del derecho en el sistema romano-germánico. Tomo 5 (pp. 169-185). Universidad Nacional Autónoma de México

Gobierno del Estado de Puebla. (2006, 8 de marzo). Decreto que crea la "Universidad Intercultural del Estado de Puebla. Orden Jurídico Poblano

Gobierno del Estado de Puebla. (1917, 2 de octubre). Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Puebla [reformada]. Orden Jurídico Poblano

González Galván, J. A. (2018). Derechos de los indígenas. Secretaría de Cultura; INEHRM

González Galván, J. A. (2019). Educación jurídica basada en competencias. Universidad Nacional Autónoma de México

González Pérez, D. (2020). El derecho a la educación jurídica de calidad. En E. Cáceres Nieto (coord.), Pasos hacia una revolución en la enseñanza del derecho en el sistema romano germánico. Tomo 4 (pp. 79-94). Universidad Nacional Autónoma de México.

Merlín Rodríguez, R. (2016). De la enseñanza tradicional del derecho a la enseñanza creativa y constructiva del derecho. En E. Cáceres Nieto (coord.), Pasos hacia una revolución en la enseñanza del derecho en el sistema romano-germánico. Tomo 1 (pp. 477-486). Universidad Nacional Autónoma de México.

Moran Torres, E. F. y Mayoral Flores, F. J. (2016). Perspectiva de la enseñanza del derecho en el siglo XXI. En E. Cáceres Nieto (coord.), Pasos hacia una revolución en la enseñanza del derecho en el sistema romano germánico. Tomo 2 (pp. 17-35). Universidad Nacional Autónoma de México.

Ocampo, M. G. (2020). El enfoque intercultural como eje transversal en la enseñanza del derecho. En E. Cáceres Nieto (coord.), Pasos hacia una revolución en la enseñanza del derecho en el sistema romano germánico. Tomo 4 (pp. 293-305). Universidad Nacional Autónoma de México.

Organización Internacional del Trabajo (1989). Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. OIT.

Palacios Valencia, Y. (2016). La investigación como necesidad social en la enseñanza del derecho. Perspectiva de la enseñanza del derecho en el siglo XXI. En E. Cáceres Nieto (coord.), Pasos hacia una revolución en la enseñanza del derecho en el sistema romano germánico. Tomo 2 (pp. 71-82). Universidad Nacional Autónoma de México

Puente de la Mora, X. (2008). Investigación sociojurídica. Algunas sugerencias para su aplicación. Universidad Iberoamericana Puebla.

Román González, E. y Martínez González, C. (2016). La enseñanza del derecho desde una perspectiva intercultural: el proyecto de licenciatura en derecho con enfoque intercultural. En E. Cáceres Nieto (coord.), Pasos hacia una revolución en la enseñanza del derecho en el sistema romano germánico. Tomo 2 (pp. 181-201). Universidad Nacional Autónoma de México.

Tantaleán Odar, R. M. (2016). Tipología de las investigaciones jurídicas. Derecho y cambio social, 43, 1-37. Pedro Donaires Sánchez

Universidad Intercultural del Estado de Puebla (2022). Ideario. Universidad Intercultural del Estado de Puebla. https://www.uiep.edu.mx/ideario-3/

Villabella Armengol, C. M. (2020). Los métodos en la investigación jurídica. Algunas precisiones. En E. Cáceres Nieto (coord.), Pasos hacia una revolución en la enseñanza del derecho en el sistema romano germánico. Tomo 4 (pp. 161-177). Universidad Nacional Autónoma de México.

Witker Velásquez, J. (2021). Metodología de la investigación jurídica. Universidad Nacional Autónoma de México.

FRIENDSHIP AND NEIGHBOURSHIP AMONG JEWISH WOMEN AND JUDEOCONVERTS IN THE 15TH CENTURY CROWN OF ARAGON

JONAS HOLST
Universidad San Jorge de Zaragoza
MIGUEL ÁNGEL MOTIS DOLADER
Universidad San Jorge de Zaragoza

1. INTRODUCTION

The increasing amount of recent studies on affective relationships in the Middle Ages have brought to light family relations and friendships which had either been forgotten or underexplored. By rescuing them from oblivion, circles of sociality have been redrawn and patterns of emotional gestuality have been recovered (Rosenwein, 2006; Boquet & Nagy, 2018).

Yet, even among medieval studies which deal with emotions in relationships, there has been a tendency to focus mainly on the role of men in society and on male friendships within a Christian tradition (McEvoy, 1985; Hyatte, 1994; Haseldine, 1999; McGuire, 2010; Scorpo, 2014), whereas the understanding of women's affective interaction with each other, especially among Jewish women, has largely been restricted to their role of being a wife or an excluded "other" (Classen, 2010, 81-82; Lochrie, 2003, 70-71).

2. OBJECTIVES

It is beyond dispute that Jewish women were, to a large degree, silenced and marginalized throughout the Middle Ages, even more so in the 15th century Crown of Aragon, where most of them suffered a double marginalization due to being Jewish and women. Some of them were

conversas, Judeoconverts, who had been christianized, often unwillingly, and they were continuously persecuted by the Spanish Inquisition, whose representatives demanded strict abjuration. Yet, in general, all Jews lived with the threat of being persecuted and prosecuted by the Inquisition, and there is even evidence that ”inquisitors in the medieval Crown prosecuted Jews more frequently than they prosecuted converts (Tartakoff, 2012, 18).”

The purpose of the paper is to show, however, that within this critical situation of being marginalized, at times excluded, at other times secluded, many Jewish women and Judeoconverts found a way to adapt and cope with the situation by making the spaces, in which they found themselves, their own through rituals and also by reinforcing their close friendships with other women. Friendship and neighbourship served as bulwark against exclusion and loneliness, and it is within this framework of female sorority that they found ways to express themselves freely and forthcomingly among their equals.

Based on a careful study of the testimonies of a selection of these women, many of them being second generation Judeoconverts, who lived in the Crown of Aragon during the last decades of the 15th century, we intend to explore the friendships and neighbourships, which they established in and around their houses, with the aim of shedding new light on their struggle to hold on to their identity and culture.

3. METHODOLOGY

We proceed as historians, who access the relevant information from sources which have been handed down to us by interpreting testimonies available in historical archives of Zaragoza, Madrid, and Bordeaux. These testimonies of Jewish women and Judeoconverts, speaking in their own name, have been extracted from declarations found in the records of the Spanish Inquisition, written down by notaries at trial procedures.[331] The testimonies may not always give a fully truthful picture

[331] Abbreviations used: AHProvZ (Archivo Histórico Provincial de Zaragoza); AHN (Archivo Histórico Nacional de Madrid); BB (Bibliothèque de Bordeaux).

of the historical reality of 15th century Aragon or of what some of its protagonists really think, but they still convey important aspects of domestic and civic life which will allow us to draw conclusions about existing friendships and neighbourships between the women in question.

Apart from historical sources, we also draw on studies of intellectual and philosophical history, some of which present comprehensive overviews of the changing social roles and relationships of Jewish women in late medieval Spanish society, while others offer an empirically testable hypothesis on what constitutes friendship and which activities and gestures it entails. Since ancient times and across different cultures, friends have established their close affective relationships by receiving and accompanying each other through age-old rituals of guest friendship and good neighbourship.[332] Most medieval Jewish societies and their members, including many *conversas*, kept to such rites and rituals of their own tradition in order to hold their cultural identity together during the extremely difficult last decade of the 15th century when they were expelled from Spain and became displaced and dispersed across Europe and the Middle East.

4. ON FRIENDSHIP

4.1 THE DOMINANCE OF MALE FRIENDSHIP

In the most influential philosophical and theological discourses on friendship in European and Middle Eastern traditions, man as the masculine figure, who guards and governs the household and the city, has been assigned, since ancient times, a privileged and powerful position. In the epic stories of Gilgamesh, the prophets of the Old Testament and of Homeric warriors, masculine virtues and friendships are hailed as heroic hallmarks. These men appear superhuman when they walk together and accompany each other along the way, as

[332] This hypothesis has been developed by Jonas Holst, who has traced the shared gesturality of friends of receiving and accompanying each other back to ancient Greece and followed it through to modern sources. Although the hypothesis is primarily rooted in philosophical and literary sources, it is empirically testable in the sense that it can be tested against historical case studies and real life situations. See Holst 2019a, Holst 2019b and Holst 2021.

Aristotle quotes the *Iliad* in the *Nicomachean Ethics* and thus connects his account of what it means to lead a good life with the epic past of Hellas (Aristotle, 1934, I, 13, 1155a).

Apart from being one of the most read texts next to the *Bible*, the *Nicomachean Ethics* remains until today the most referenced text on virtue and friendship. Yet, like many of the Bible's contributors, who touch upon virtuous action and friendship, Aristotle refers almost exclusively to interaction between male adults, who get together outside the household to play and have fun in the so-called pleasure friendships, or they establish a utility friendship which makes them draw on each other by doing business or going hunting together. Aristotle also highlights the good friendship, in which the friends see each other, not for any other reason than to share their virtuous life with each other, keeping in mind who they truly are and promoting the good for each other's sake (Aristotle, 1934, IX, 4, 1166a).

Yet, nowhere does he or any of the other male thinkers in the European tradition of friendship, be it Cicero, Thomas Aquinas, Aelred of Rievaulx, Michel de Montaigne or Friedrich Nietzsche, highlight any virtuous interaction between female friends. In fact, these authors tend to exclude women from establishing the sort of true friendship which they praise and reserve for men. Octavio Paz' general claim in *La llama doble* from 1993 that "there are not many examples of friendship between women neither in history nor in literature" (Paz, 1993, 15) can still serve as a guiding thread for further investigation. Historically, we shall center on the last decades of the 15th century which are also the last decades of the Middle Ages. Our aim is to bring to light hitherto unexplored bonds of friendship and neighbourship between Jewish women and Judeoconverts living in the Crown of Aragon, where they often suffered exclusion and marginalization because of their gender and religious faith in a still more polarized society, dominated by papal power and inquisitorial persecutions.

It has been observed that because of "the history of patriarchal Western literature, friendship among women was mostly excised, ignored, or cast into a shadow of doubt since only men were regarded as strong enough to maintain the serene, mostly rational, idealistic friendship

with another person. (Classen, 2010, 81)" And the same commentator goes on to "suspect that the patriarchal framework of medieval and early modern society prevented women from exploring friendship in their own terms and for their own purposes. Nevertheless, there is no reason to assume that close relationships between women as friends were impossible. (Classen, 2010, 82)" This could be read as a call for a more thoroughgoing investigation which another scholar has also pointed to: "Although male friendship has been amply documented for the Middle Ages, scholars have yet to find evidence, theoretical and historical, for a concept of practice of female friendship. (Lochrie, 2003, 74)"

4.2. The evidence for the practice of female friendship and neighbourship among Jewish women and Judeoconverts

We believe to have found such evidence for distinct practices of friendship and neighbourship among Jewish women and Judeoconverts in the 15th century Crown of Aragon, where the religious, social and spatial context determined, to a high degree, the identity and the relationships of each person in society. To this should be added, that whether you were a woman or a man, young or old also had a profound influence on how people could and were expected to lead their lives.

4.2.1. The religious and social context

According to Jewish scripture and custom, women were expected to take care of most of the domestic tasks, despite the fact that men also had their share in the home rituals of cooking and cleaning and spent most of their leisure time in the house (Abrahams, 1993, 83). These are some of the many tasks, which women would perform regularly without being paid, but also without which reproduction and collective prosperity would be practically impossible to achieve: Recollection of wood, elaboration of food, fabrication of clothes, maintenance of the house and taking care of family members.

The family and the household were intimately linked and remain central to Jewish culture until today. Because of Jewish women's ability to establish and maintain order in the homes, the axis of Jewish life, they

were honoured for their work, but it hardly increased their social status, at least not during most of the Middle Ages, in so far as domestic work was not given any prestige and remained invisible to the public eye. This is one explanation for the double role which most Jewish women were obliged to play: respected and honoured for fulfilling their domestic duties, but without receiving the sort of recognition outside the home which would increase their social status. Women were assigned their place in the domestic and patriarchal order, and ”interior space” as such was, according to the French 14th century surgeon, Henry de Mondeville, ”a feminine place” (cit. from Jaritz, 2006, 29).

As long as women and men complied with the social and cultural roles which they were supposed to fulfill, they did not stand out as singular, autonomous individuals with freedom to choose as they pleased. Women were identified, not by their *nomen*, but *per alia*, i.e. by their family affiliation. Common among the testimonies of Jewish women referring to their acquantaince and friends are: ”woman”, ”wife”, ”mother” or ”mother-in-law” of this or that man or child.[333] Instead of ”family”, some would also use ”house” or ”home” in a broad sense which also seems to have included the domestic activities taking place inside: ”him and those belonging to his house”.[334]

Yet, despite finding themselves within a given domestic and patriarchal hierarchy, some Jewish women and Judeoconverts managed to carve out a space of their own during the 14th and 15th century, gaining respect and, in certain contexts, even a high status for supporting and loving their family, taking over the household and the corresponding business tasks, especially when their husbands were away. Sometimes they also dealt with economic and legal matters and developed their own rites and ways of observing and interpreting *mitzvot*, commandments of best action, which they were not obliged to learn and observe, but even so, many seemed to have done it. The ideologically denigrated image of women being inferior to men, which can be found in most ancient

[333] BB, Fons Anciens, ms. 1148/11, fol. 7 and ms. 1166-30, fol. 28; AHProvZ, Sección Inquisición, leg. 8, n. 12, fol. 4; leg. 9, n.2, 6, fol. 3, 6; leg. 11, n. 3, fol. 5v. See also Dillard, 2006, 390.

[334] AHProvZ, Sección Inquisición, leg. 9, n. 2, fols. 5v-6. See also Motis, 2020, 105-107.

religious and philosophical traditions, including Judaism, did seldom correspond with historical reality, especially not during the 14th and 15th century, where many Jewish women gained more respect and were seen as equal to men (Goldin, 2011, 171-172; Grossman, 2004, 3, 8-10, 125-128).

The problem for many Jewish women and Judeoconverts arose, when they became widows or came under the suspicion for heresy in the eyes of the inquisitors. Then their identity, which was linked to the household and their family, was put to the test and often called into question. Yet, as long as they could take refuge in the customs and creeds of their own culture, they would consolidate their safe basis at home by kindling the candles of the Sabbath and receiving others in the spirit of hospitality which was crucial for Judaism since ancient times. The French philosopher, Emmanuel Levinas, whose works are steeped in Jewish religion, claims that hospitality, which makes ethics possible as such, presupposes the presence of the feminine in the house.[335]

4.2.2 Friendship and neighbourship

For Jewish women and their husbands, it was common custom to open their house to friends and acquaintances, who were not complete strangers, and, even so, they were received according to age-old rituals of hospitality. The kitchen (*cozina*) together with the "high chamber" (*cambra alta*) are frequently mentioned in the testimonies as places, where women would meet and share their opinions and confessions about everyday events and religious aspects of their lives. At the bigger feasts, like the dinner before entering the most important day of fasting and atonement in the Jewish calendar, *Yom Kippur*, families would sit down around the table, women, and men separately, whereas shorter

[335] This statement by Levinas, which can be found in his magnum opus, Totality and Infinity, 155-158, has provoked a lengthy debate on whether Levinas confounds the feminine with the factual presence of a woman in the house and thus confines women to the household. In whatever way Levinas should be understood, he does, at least, according to Jewish tradition, reserve a privileged place for the feminine without which the ethical act of receiving others in the spirit of hospitality does not take place.

and less demanding visits would take place standing (Motis, 2020, 73-74).

On one such occasion, several women and their husbands met for dinner, the night before *Yom Kippur* in the house of Bartolomé Sanchez, ragpicker from Zaragoza: His wife was there together with Constança, who came with her husband, Gil de Lacambra, and Esperanza, the host's sister-in-law, together with other women, whose names are also mentioned: Constanza de Segovia, Esperanza de Quiluey, and Isabel de Gotina. The women used the "high chamber" (*cambra alta*) and sat around a table, where they would prepare meat, eggs and *turrón*, whereas the men congregated in another room (*cambra*) next to where the women were. Apart from sharing the meal, judging from the sources, they seem to have entertained conversations about the celebration itself and its ultimate meaning.[336]

Gatherings of this kind would be organized according to holy days in the Jewish calendar and show the intertwinement of family relations and friendships. Family members are used to doing things together out of an obligation to offer each other support, whereas friendship is based on confidence and the experience of joyfully sharing life together (Holst, 2021). Even though friends may experience a higher degree of freedom than family members usually do, when different families meet, as the above-mentioned example illustrates, it becomes possible to combine the best from both worlds, although multifamily reunions could also create tensions between family duties and the joys of friendship.

Neighbours, who were also friends, would pay each other regular visits, as the Jewish widow from Teruel, Donosa Ruiz, makes clear: "I have had a lot of *comunicacion* with Jewish men and women, according to common custom (*costumbra*) of this city."[337] The medieval parishes configurate urban space around identifiable buildings and nodes with

[336] AHProvZ, Sección Inquisición, leg. 4, n. 1, fols. 77 and 79. Compare another testimony from Yom Kippur, where several families gathered for dinner at Violante Ram's house, AHProvZ, Sección Inquisición, leg. 9, n. 2, fols. 6-6v.

[337] AHN, Sección Inquisición, leg. 544, n. 7, fol. 20.

people living relatively close together, transforming places into ”vital plots of social life” (Fernández, 2002, 65). Those living in the parishes would inevitably become, if not neighbours in the literal sense of living next door, then neighbours in the broader sense of seeing, knowing and recognizing most of the people living in the same village or town as oneself. Most people remained their entire life in the same neighbourhood, and they could hardly avoid talking and listening to their neighbours, even though they might not know each other well. Apart from being an incentive for recreation and solidarity, this could also turn against them when inquisitors asked neighbours for information about their neighbours.

From Valencia, we have a testimony from the end of the 15th century of a *conversa*, who gives a detailed description of another woman, with whom she had a ”very important friendship” (*molt gran amistat*) (Pardo, 2019-20, 172). They were neighbours and must have been close, if she speaks the truth about the many things which she knows about her, just like the case is of other testimonies of Jewish women and men living in the Crown of Aragon: They would know the whereabouts and other details of Donosa Ruiz with whom they were befriended (*amigos e bienquerientes*).[338]

Hospitality and neighbouring would often be two sides of the same coin, especially for widows, who lived alone, like Blanca Adam from Tauste: ”Jews came to visit and keep her company (*companya*), as they were her neighbours (*vezinas*), and she lives alone (*sola*)”.[339] When falling ill, many Jewish women would also pay each other visits, as recounted by Perla, Salamón Jucev’s wife, who recalls that Leonor, married to Vicent Gómez, and her daughters-in-law visited the widow, Ester, who would also “visit the mentioned Leonor when she was ill.”[340] These women also paid visit to a woman, who was a mid-wife and probably a healer judging by “certain medicine for pregnancy” which she

[338] AHN, Sección Inquisición, leg. 544, n. 7, fol. 34v.

[339] AHProvZ, Sección Inquisición, leg. 7, n. 1, fols. 9-10.

[340] AHProvZ, Sección Inquisición, leg. 12, n. 3, fols. 10bisv-11.

offered "the many women who came to visit her".[341] She was known as the mother-in-law of the weaver Benbenist from Huesca and apparently had a close relationship with Leonor and her daughters-in-law, as they "embraced and greeted each other" (*se abraçavan y saludavan*) when they visited her.[342]

Visiting and receiving, accompanying and keeping each other company have since time out of mind been the main characteristics of friendship in all cultures, and Jewish women did not stray from these age-old paths of hospitality and friendship but built their relationships on both. As one commentator has remarked: "The original Hebrew commandments are coined in the language of amity and friendship. (Tadmor, 2005, 151)" Some of the most frequent expressions used, when they referred to how close women were and how well they knew each other, were: "she was her neighbour (*vezina*) and entered and left her house"[343], or "she lives next to her and knows her through action and by sight (*de pratica e vista*)[344] or "keeping company (*companya*) with Leonor"[345]. They appear to have provided a specific form of feminine companionship which was different to the one adopted by men, who would not pursue the role of caretakers to the same degree as women. Instead, most men would establish other networks, often of mercantile nature, outside their homes.

Women did also look for company outside their homes to mitigate their loneliness and sorrow, for example María Salvat from Monzón, who "walked to the Jewry to visit (*vesitar*) Jewish women and men, greeting (*saludando*) them, according to Jewish custom", and she would receive "consolation" (*consolacion*) from them and be "glad" (*alegría*) to be received and accompanied in her daily sorrows.[346] Although the sources do not explicitly say that she is befriended with the Jews, who receive

---

341 AHProvZ, Sección Inquisición, leg. 12, n. 3, fol. 5v.

342 AHProvZ, Sección Inquisición, leg. 12, n. 3, fols. 14-14v.

343 AHProvZ, Sección Inquisición, leg. 7, n. 1, fols. 13-14v.

344 AHProvZ, Sección Inquisición, leg. 4, n. 6, fol. 25.

345 AHProvZ, Sección Inquisición, leg. 7, n. 1, fol. 47.

346 AHProvZ, Sección Inquisición, leg. 6, n. 8, fols. 82-82v.

her and keep her company, many everyday gestures of friendship are represented here, such as visiting, greeting, accompanying, and rejoicing over being recognized and received. When the family is no longer there to offer support and company, friendship becomes one of the most cherished human relationships.

There is also evidence that Jewish women, who were neighbours, met in open common spaces, where they participated in spinning, cleaning, and casual conversation. There seems to have been a certain convivality about the activities taking place in these spaces (Herrero, 1992) which were not only used by Jewish women, who would often share it with Christians or Muslims. Some Jewish women, like Gracias de Esplugás, did not see any problem in greeting affectively Christians and Muslims, until she stood before an inquisitor, who would reject and denounce that she had ”given some Jews a kiss like Jews do” and asked a Muslim to do the same to a Christian.[347]

In a similar way, Juana la Platera from Ariza, one of the newly christianized, did not realize that she had done anything wrong, when she asked forgiveness for a Muslim who had just died: ”May God forgive him according to his law!” The inquisition made her deadly aware of her sinful exlamation, but she defended herself alleging that she had no knowledge that Christian Law was the only way to salvation, and, moreover, when she asked for forgiveness, she was ”together with some Muslims with whom she was befriended (*tenia amistad*). (Carrete & Casar, 1997, doc. 66)”.

With regards to Jewish women gathering outside their homes during the 14th and 15th century, they often met at the synagogue: ”in cases where women had to confess or atone for their actions, they were required to present themselves before their female friends in the women’s synagogue and make their confession. (Goldin, 2011, 177)” Simha Goldin has interpreted this important event for women, as a sign of the ”increasingly active part” which they started to play in their communities, expressing their own religious devotion, through which

[347] AHPZ, Sección Inquisición, leg. 4, n. 6, fol. 47.

”they confirmed the high status they had attained” during the last centuries of the Middle Ages (Goldin, 2011, 171).

6. CONCLUSIONS

We have presented and interpreted the evidence for the practice of female friendship and neighborship among Jewish women and Judeoconverts in the late Medieval Crown of Aragon. The women, whose testimonies we have consulted and translated, do seldom speak explicitly about their close relationships with each other, but when they do, it becomes clear from the emotionally laden gestures of greeting, receiving, visiting, and accompanying each other affectively that it was not just a matter of calling themselves friends without being it. They established intimate bonds, based on hospitality and neighborship according to Jewish custom, by doing something together and for each other: They celebrated important religious events together with other Jewish families and they paid each other visits when they fell ill or felt lonely. They also met outside their homes to participate in activities together and accompany each other, also with people of other religious beliefs.

They would often know details about each other which other people did not have access to, and they shared visions of the meaning of their lives and the religious events in which they participated. Particularly revelatory of the status which some Jewish women started to achieve during the 14th and 15th century are the gatherings at the women’s synagogue, where some Jewish women met to express themselves more freely, creating rites of their own and developing their own interpretations of certain *mitzvot*. The gatherings at the women’s synagogue, where a few of them would make their confession before their female friends, testify to the practice of a lively friendship among some Jewish women living in the Crown of Aragon and to the power and status which they achieved during the 14th and 15th century.

7. SUPPORT

This paper is a result of our participation in the research project, *El poder vivido en la Baja Edad Media: percepción, representatividad y*

expresividad en la gestión y la recepción del poder, financed by Ministerio de Asuntos Económicos y Transformación Digital and led by Flocel Sabaté, Universidad de Lleida (Spain).

8. REFERENCES

Abrahams, I. (1993). *Jewish Life in the Middle Ages*. 3rd ed. The Jewish Publication Society.

Aristotle. (1934). *Nicomachean Ethics*. Harvard University Press.

Boquet, D. & Nagy, P. 2018. *Medieval Sensibilities: A History of Emotions in the Middle Ages*. Polity Press.

Carrete, C. & Casar, M. F. (1997). *El tribunal de la Inquisición en Sigüenza*. Universidad Pontificia de Salamanca.

Classen, A. (2010). Introduction: Friendship. In A. Classen & M. Sandidge (Eds.), *Friendship in the Middle Ages and Early Modern Age. Explorations of a Fundamental Ethical Discourse* (pp. 1-184). De Gruyter.

Dillard, H. (2006). Iberia. In M. Schaus (Ed.), *Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia*. Routledge.

Fernández, Á. (2002).Las redes primarias de lo urbano. (A propósito de los espacios parroquiales del Madrid medieval). *Revista de Filología Románica*, anejo 3, 65-80.

Goldin, S. (2011). *Jewish Women in Europe in the Middle Ages: A Quiet Revolution*. Manchester University Press.

Grossman, A. (2004). *Pious and Rebellious: Jewish Women in Medieval Europe*. Brandeis University Press.

Haseldine, J. (Ed.). (1999). *Friendship in Medieval Europe*. Sutton.

Herrero, M. C. (1992). ¡Ayuda, vezinos! In A. Sesma (Coord.), *Un año en la historia de Aragón* (pp. 159-172). Zaragoza.

Holst, J. (2019a). Hospitality and companionship: friendship as an analogue for good alliance. *Journal of Global Ethics*, 15 (2), 94-104.

Holst, J. (2019b). Receiving the Other as a Stranger: On the Ethical and Religious Significance of Hospitality. *RAPHISA* 6: 51-63.

Holst, J. (2021). Ethics of Friendship: Ancient and Modern Philosophical Approaches to the Good. *Revista Portuguesa de Filosofía*, 77 (1), 325-340.

Hyatte, R. (1994). *The Arts of Friendship. The Idealization of Friendship in Medieval and Early Renaissance Literature*. Brill.

Jaritz, G. (2006). Architecture, domestic. In M. Schaus (Ed.), *Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia*. Routledge.

Levinas, E. (1991). *Totality and Infinity. Essay on Exteriority*. Le Livre de Poche.

Lochrie, K. (2003). Between Women. In C. Dinshaw & D. Wallace (Eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Women's Writing* (pp. 70-88). Cambridge University Press.

McEvoy, J. (1985). *Philia* and *Amicitia*: The Philosophy of Friendship from Plato to Aquinas. *Sewanee Medieval Colloquium Occasional Papers*, 2, 1-23.

McGuire, B. P. (2010). *Friendship and Community: The Monastic Experience 350-1250*. Cornell University Press.

Motis, M. Á. (2020). *Vivencias, emociones y perfiles femeninos. Judeoconversas e Inquisición en Aragón en el siglo XV.* Dykinson.

Pardo, M. A. (2019-20). Leonor Francesc, una conversa procesada por el Tribunal Inquisitorial de Valencia entre finales del siglo XV y el primer tercio del siglo XVI. *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, 21, 145-175.

Paz, O. (1993). *La llama doble*. 6th ed. Seix Barral.

Rosenwein, B. H. (2006). *Emotional communities in the early Middle Ages*. Cornell University Press.

Scorpo, A. L. (2014). *Friendship in Medieval Iberia. Historical, Legal and Literary Perspectives*. Ashgate.

Tadmor, N. (2005). Friends and Neighbours in Early Modern England: Biblical Translations and Social Norms. In L. Gowing, M. Hunter & M. Rubin (Eds.), *Love, Friendship and Faith in Europe, 1300-1800*. Palgrave Macmillan.

Tartakoff, P. (2012). *Between Christian and Jew: Conversion and Inquisition in the Crown of Aragon, 1250-1391*. University of Pennsylvania Press.

EL PODER EN LA TEORÍA PSICOPOLÍTICA DE BYUNG-CHUL HAN

ALEJANDRO RECIO SASTRE
Universidad Técnica de Cotopaxi

1. INTRODUCCIÓN

Probablemente en no mucho tiempo los ensayos de Byung-Chul Han serán un recurrente referente teórico para quienes pretendan comprender nuestra época. Ante las aceleradas transformaciones que vivimos los seres humanos en este siglo XXI, de índole geopolíticas, sociales y tecnológicas, la crítica de Han cae como una losa que invita a reflexionar sobre el rumbo que están tomando los sujetos y su configuración social entre tantos y tan vertiginosos cambios, los cuales anticipan un horizonte plagado de desventuras.

El pensador surcoreano construye su filosofía desde una literatura ensayista que simplifica las ideas mediante frases normalmente cortas, las cuales se enhebran sin perder sentido por sí mismas dentro de la articulación de su crítica. El autor constantemente repite afirmaciones que se desenvuelven en varios de sus textos como un mantra, que habitualmente utiliza bien para introducir un nuevo párrafo, bien para cerrarlo o inclusive para conectar un discurso con otro. La escritura de Han es atomizada, pues sus frases se extienden de punto y seguido en punto y seguido como unidades que establecen sentencias con sentido autónomo –podrían funcionar independientemente de la idea expresada en el conjunto del párrafo–; incluso en algunos párrafos puede hacerse una lectura empezando desde la frase final hacia adelante, como si fuera un Manga japonés, y lo cierto es que el sentido de muchos párrafos no se desvanecería por ello.

La escritura de Han, más que representar un pensamiento a martillazos como lo era el estilo del célebre Nietzsche, evoca un estilo de pensar que podría decirse que cae como el granizo. Puede que uno de esos corpúsculos de hielo no llame la atención lo más mínimo por sí solo, pero cuando se precipitan en conjunto sorprenden a cualquiera. La manera en que las ideas toman forma en la simplicidad y repetición de las frases de Han no pasa desapercibida para los lectores; la incesante constancia con que el autor transmite sus pensamientos termina despertando algún tipo de interés que no necesariamente viene por la aprobación con el estilo utilizado o el pensamiento planteado.

Cabe especular que el estilo de Han pueda deberle mucho al hecho de que gran parte de sus ensayos están escritos en una lengua que no es la suya de origen, puesto que el autor es oriundo de Corea del Sur, pero su carrera profesional académica fue desarrollada en Alemania, y sus escritos mayormente los realizó en alemán. El novelista Haruki Murakami (2015) expone las ventajas que tiene escribir en una lengua diferente a la hora de determinar las cosas que se pretenden expresar, de hecho, las limitaciones que implica escribir en lengua no materna permite convertir asuntos complejos en expresiones sencillas. "El lenguaje debía ser simple –dice Murakami cuando comenta cómo comenzó a escribir su primera novela en inglés–, las ideas estar expresadas de un modo fácil de entender, debía eliminar todo lo superfluo en las descripciones hasta transformar el contenido en algo compacto que cupiera en un recipiente limitado" (p. 21). Quizás la experiencia de Murakami escribiendo en una lengua extranjera pueda ser trasladada al modo que tiene Han de redactar su filosofía, quien, al escribir en alemán, se ha visto expuesto desde un inicio a esas limitaciones que obligan a simplificar los pensamientos más intrincados u obscuros.

Más allá del estilo, conviene centrar la atención en el tema que implica a la noción de poder que Han construye merced a su teoría psicopolítica, la cual vendría a suplantar a la biopolítica. Para Han (2014b) el paso de un régimen disciplinario a uno neoliberal se simboliza como la mutación de un topo en una serpiente: mientras el topo es el sujeto que se somete a espacios preconstruidos, la serpiente es un proyecto en sí misma en la medida en que crea su espacio según su movimiento. La

serpiente es el sujeto de la sociedad neoliberal. La serpiente supone la agudización del capitalismo ya que el topo limitaba la productividad (p. 33). Siguiendo las concepciones de Deleuze sobre las sociedades de control, Han afirma que el régimen neoliberal ya no se comporta como un cuerpo sino como un alma, de ahí que se erija no como biopolítica sino como psicopolítica (p. 34). En consecuencia, la figura de poder que emergerá de este régimen ya no tendrá por objeto de dominación al cuerpo, ni se preocupará por explotar a este, ahora se ha descubierto a "la psique como fuerza productiva"; el giro que se ha dado sigue la dirección de "la forma de producción del capitalismo actual, puesto que este último está determinado por formas de producción inmateriales e incorpóreas" (p. 42).

La desincorporeización del poder conlleva unas relaciones de dominación en que el cuerpo pierde su relevancia y centralidad. El dominio sobre los otros no recurre a fuerzas materiales de choque sobre los cuerpos para dirigirlos, advertirlos, distribuirlos, envilecerlos, explotarlos, conservarlos o dosificarlos de una manera óptima o apropiada para una instancia de poder establecida. Por el contrario, cualquiera que sea la instancia de poder establecida tenderá a inmaterializarse para volverse una figura no corporal, sino psíquica; no visible, sino invisible; no evidentemente corriente, sino algo casi inefable.

En el orden social este poder psicopolítico opera mediante la libertad. Han (2019) extrae de la filosofía de Hegel la consideración del poder del concepto como una forma que unifica a través de la mediación entre distintas partes y distintos momentos (p. 94). En el momento en que una otredad entra a formar parte de un yo-mismo como determinación de sí, se produce una coincidencia que identifica y que, también, presume una subsunción para hacer posible la libertad (p. 95). Desde este planteamiento Han (2014a) va a considerar que actualmente atravesamos "una fase histórica especial, en la que la libertad misma provoca coacciones" (p.75). Para Han no existe contradicción alguna en calificar a la libertad como coactiva, ni en concebir un poder de la libertad; el punto cardinal que anula cualquier contraposición al respecto es que el sujeto del presente se auto-explota, dado que en la sociedad del rendimiento los

individuos no van a utilizar su libertad nada más que como el consentimiento de la explotación de sí mismos.

2. OBJETIVOS

1. Facilitar una lectura prístina y crítica de los ejes básicos en torno a los que Han desarrolla su teoría del psicopoder y la psicopolítica.
2. Identificar las relaciones entre el poder y la violencia a partir de las concepciones básicas que el autor analiza y las que él mismo construye con arreglo a su visión filosófica.
3. Evidenciar que la noción de psicopolítica trata de suplantar a la biopolítica de Foucault al no considerarla Han como la tecnología de poder por excelencia del régimen neoliberal.

3. METODOLOGÍA

El método recurrido es el bibliográfico documental. Las principales fuentes escogidas para ilustrar los aportes que se han realizado a propósito de la cuestión investigada provienen de las obras de Byung-Chul Han, aunque ciertos criterios, apreciaciones, críticas y comentarios planteados en ellas han sido contrastados acudiendo a otras fuentes. Concretamente, cuando hubo que diferenciar la anatomopolítica de la biopolítica en Foucault, fue posible aclarar en qué sentido Han se refiere a la biopolítica y qué lugar le atribuye a esta, lo que contribuyó cabalmente a situar el espacio teórico de la psicopolítica. De igual forma se recurrió a algunas publicaciones recientes de autores que han expuesto, comentado y criticado a Han; las aportaciones de estos autores permiten sostener o complementar interpretaciones realizadas a tenor de los mismos textos del filósofo surcoreano.

4. DISCUSIÓN

4.1. La mutación del poder y una nueva violencia.

El ejercicio del poder y la acción gubernamental en las sociedades de hoy en día experimentaron una considerable mutación respecto a los sistemas de dominación y regímenes políticos del pasado. Han trata de diagnosticar de forma minuciosa y conforme a la crítica sociopolítica las características de las transformaciones del poder, así como el ordenamiento político en que derivan.

Según Han (2014c) la psicopolítica desplaza a la biopolítica en la caracterización de las sociedades bajo un régimen neoliberal, ya que la psicopolítica representa la forma de poder por excelencia de este régimen. Dicho régimen explota la libertad humana de una forma muy inteligente, ya que no opera en contra de la voluntad de los individuos, sino que aprovecha sus emociones, habilidades comunicativas e inclinaciones lúdicas para generar pingües rendimientos de capital, y lo hace desde la aprobación de quienes están siendo explotados (pp. 13-14). En este punto, Han cuestiona a Marx al considerar que de las contradicciones del capitalismo no ha surgido un sistema comunista por la emancipación del proletariado, más bien, tales contradicciones han continuado avanzando *ad infinitum* hasta tornarse el sistema capitalista en neoliberalismo (p. 16). La mutación neoliberal convierte al obrero en un empresario de sí mismo. "El neoliberalismo, y no la revolución comunista, elimina la clase trabajadora sometida a la explotación ajena" (p. 17).

Conviene matizar que los medios psicopolíticos para extraer rendimiento de la libertad de los individuos ni siquiera explota al empresario de sí mismo mediante la lógica habitual del trabajo relacionado con un sacrificio útil, sino que la propia exposición voluntaria de los individuos ya va a imponer un rendimiento. Las relaciones virtuales en las redes sociales se identifican con lo que Han (2013) denomina la "sociedad expuesta"; en esta sociedad la escenificación produce el valor (p. 20). Cuanto mayor es la visibilidad más se incrementa el valor de exposición. La imagen de uno mismo es el propio icono que le define en la transparencia social, así, exponerse y no dejar nada oculto se cierne como una coacción explotadora de lo visible (p. 22). En este mismo

sentido Maurizio Ferraris (2020) se refiere a las formas de generar valor con independencia de lo que habitualmente ha sido considerado como trabajo. La red digital en que las sociedades actuales se introducen plenamente rompe con los parámetros tradicionales que concebían al valor en relación con la producción. Supuestamente el trabajo ha de ser consciente, pero si este va en relación con el valor que produce, no habría razón para excluir de la noción de trabajo a la mula que carga, al caballo que remolca o al perro que lleva el trineo. Si la producción de valor es trabajo, entonces, en la red toda proliferación de datos crea valor, como por ejemplo un espectador de porno, que produce riqueza al generar datos (p. 172).

La sociedad expuesta de Han comparte el mismo sistema de producción de valor, pero, a diferencia de Ferraris, Han (2018) soslaya un modo de violencia que subyace indefectiblemente a toda explotación como extracción de valor. El sujeto que tiene que rendir bajo un régimen de exposición constante ejerce una violencia sobre sí por propia voluntad; de este modo coinciden libertad y violencia. "El explotador es el explotado. El verdugo coincide con la víctima. El *burnout* es la forma de aparición patológica de esta libertad patológica" (p. 135). La pregunta que surge de esto último es cómo compagina Han la presencia de la violencia con el poder psicopolítico, el cual habría eliminado a la postre toda violencia de la ecuación de las relaciones de dominación.

Han (2016) apunta que distintamente a la violencia "el poder funciona por medio del sentido o de la *significación*. Incluso en su forma violenta, su efecto, es decir, su herida, es un *signo* que *significa*" (p. 67). Desde esta perspectiva el pensador surcoreano le reprocha a Foucault una "amplia fijación" con el cuerpo que le impide ver cómo el poder actúa a partir de la creación de hábitos en todas las sociedades (p. 68). El elemento más distintivo y definitorio del poder es que actúa mediante lo simbólico y, por ello, sobre las costumbres de los humanos. El poder está en el contenido interior de las relaciones humanas, en su lenguaje, gestos, signos, etc.

La consideración semántica del poder de Han se inspira en la teoría del hábito de Bourdieau. El poder no siempre actúa por coacción, es más, su estabilización reposará en un ambiente de libertad a pesar de que esta

sea nada más que aparente. El poder que se establece por medio de lo simbólico no requiere violencia (pp. 69-70). A la teoría del hábito de Bourdieau le suma Han una interpretación sociológica de la ontología heideggeriana, extraída de la fenomenología de la cotidianidad (p. 72). Y es que Bourdieau todavía personalizaba al poder, constituyendo una figura que operaba la subsunción de un grupo o grupos a otro grupo dominante. Sin embargo, para Han el poder no se fragmenta en grupos de acción, dado que su mantenimiento como continuidad le hará despojarse también de figuras particulares. Precisamente la noción de Heidegger de una "comprensión promediada" que proviene de una interpretación pública es la que el filósofo surcoreano aprovecha para impersonalizar cualquier poder (p. 73). El carácter de impersonalidad lo proporciona el "uno" heiddeggeriano:

> En una lectura sociológica de la ontología heideggeriana de la cotidianidad el "uno" impersonal puede referirse a aquel poder simbólico que, según Bourdieau, engendra un "entendimiento cotidiano". Despliega su repercusión inscribiéndose en el horizonte de sentido de la esfera pública y generando efectos normalizadores, es más, *reflejos de sentido* que no necesitan ninguna *reflexión* (p. 75).

El poder que se construye desde la impersonalidad inscrita a un marco de hábitos y relaciones cotidianas actúa por medio de la complacencia y no de la sumisión. De ahí surge un "poder inteligente" que "se ajusta a la psique en lugar de disciplinarla y someterla a coacciones y prohibiciones" (Han, 2014c, p. 29). Desde esta perspectiva cabe recapitular para ver si la violencia tiene aún algún lugar en medio de la sistematización semántico-comunicativa y psicológica del poder, donde el cuerpo se hace completamente prescindible como objeto de dominación. ¿En qué medida entonces la violencia sigue vigente en la psicopolítica de Han? Siendo que la violencia ya no es eficiente dentro de la lógica de poder que desempeña el régimen neoliberal, ¿por qué Han (2018) escribe una *Topología de la violencia*?

Las sociedades arcaicas acumulan partes de los cuerpos de las víctimas sacrificadas para prevenirse de una violencia externa que produce muerte; se trata de una acumulación capitalista (p. 29). El ejercicio activo y permanente de la violencia de muerte protege constantemente contra la violencia de los otros (p. 30). La acumulación de cadáveres

simboliza un valor al causar una suerte de protección frente a la muerte ejercida por la violencia de los otros. En la economía arcaica de la violencia mostrar la letalidad ahuyenta a la muerte. La acumulación de la potencia destructiva se erige como un *maná* que otorga poder.

> También la economía del capital comparte otro parecido sorprendente con la economía arcaica de la violencia. Deja fluir dinero en vez de sangre. La sangre y el dinero comparten una esencia común. El capital se comporta como el *maná* moderno. Uno se siente más poderoso, invencible e inmortal cuanto más posee. El dinero apunta, desde su etimología misma, al contexto de la víctima y el culto (…). Cuando alguien tiene mucho dinero significa que dispone de muchos animales y puede ofrecer uno en sacrificio en cualquier momento. De este modo, entra en posesión de un gran poder de muerte animal. El dinero o el capital, pues, son un medio contra la muerte (pp. 35-36).

También en un nivel psicológico el capitalismo guarda un carácter antediluviano. La acumulación del capital supone un tiempo ganado y, por tanto, un modo de escapar de la muerte. La posesión de dinero permite delegar trabajos en otros y ganar tiempo frente a la ausencia de este; el capital es tiempo acumulado (p. 36). Sin embargo, todavía no queda claro cómo la violencia se hace presente en las sociedades donde la psicopolítica constituye una figura de poder incorpórea que aparentemente no deja rastro de violencia sobre los cuerpos. Habrá que ver si la propia naturaleza sangrienta y encarnizada de la violencia logra flanquear los cuerpos para anidar exclusivamente en la psique de los dominados.

Violencia y poder guardan una diferencia estructural: el poder actúa en una dimensión simbólica plagada de mediaciones, mientras que la violencia actúa cuando el poder carece de mediaciones simbólicas (pp. 119-120). En este último caso el poder dependerá completamente de la violencia y su afirmación no se producirá sino a través de esta, quedando el poder desdibujado y desplazado. A fin de distinguirse respecto a la "violencia objetiva" de Žižek, la "violencia simbólica" de Bourdieau y la "violencia estructural" de Galtung, Han propone el término "violencia sistémica" como ejercicio de la violencia sin ningún antagonismo y exclusión (p. 123). La violencia sistémica es la violencia de la positividad, donde no hay una contraparte negativa posible porque toda la sociedad está vinculada, encerrada y masificada sobre sí misma. No

es una violencia de la escasez sino de la abundancia, no hay antagonistas, solo elementos afirmativos; la prohibición del no-debes se sustituye por el todo-lo-puedes. El abultado volumen de positividad satura la percepción de la violencia (p. 124). De este modo no se puede distinguir a la víctima del verdugo porque quien padece violencia es "víctima y verdugo al mismo tiempo" (p. 125).

El psicopoder es el resultado más perfectible que ha alcanzado la dominación. Las sociedades arcaicas acumulaban motivos relacionados con la muerte para escenificar su violencia y, así, cuidarse de la violencia de otros con el propósito de mantener alejada a la muerte. Esta violencia por la violencia llevaba como sucedáneo suyo un poder primigenio, cuya morfología no puede desarrollarse sin una fisiología, es decir, al surgir de una violencia efectuada sobre los cuerpos, este poder se desarrolla él mismo como corporalidad. Bajo la lectura que hace Han de la cuestión se puede sostener que el poder no es independiente de la violencia hasta que no termina de perfeccionarse, hasta que no se descorporeiza configurándose como algo amorfo, abstracto, psíquico, capaz de diluirse en las conciencias de los humanos sin necesidad de irrumpir en ellas de forma brusca y brutal. Si de la violencia arcaica surge un primer poder, será por medio del psicopoder en cuanto elemento perfeccionado de la dominación de donde provendrá esa otra violencia de la positividad, la cual ya no tiene nada que ver con la violencia corporal.

Paradójicamente existe una violencia del psicopoder, el cual supuestamente domina solo por medio de la voluntad libre de los sujetos sin recurrir a la presión física sobre los cuerpos. La violencia brutal, agresora, atávica, corporal, crea el primer conato de poder, mientras que del psicopoder nace la violencia sistémica de la positividad.

4.2. ¿Hay una ontología psicopolítica?

El biopoder teorizado por Foucault no es la forma de poder de las sociedades disciplinarias, antes de distinguirlo debidamente del psicopoder de Han es preciso aclarar este aspecto: para Foucault (2000) la anatomopolítica es la técnica de dominio establecida en el siglo XVIII, correspondiente al poder soberano, dirigido al disciplinamiento del cuerpo/hombre, es decir, al cuerpo del individuo. Por otro lado, el

biopoder se articula como la técnica de la biopolítica, se trata de un poder no disciplinario y que tiene por objeto no a los cuerpos de los individuos sino a la vida humana en cuanto especie (p. 220). El biopoder no tiene por objeto al cuerpo natural, ni siquiera a la sociedad, sino a la población (p. 222). "La soberanía hacía morir y dejaba vivir. Y resulta que ahora aparece un poder que yo llamaría de *regulación* y que consiste, al contrario, en hacer vivir y dejar morir" (p. 223). Ambas tecnologías, la disciplinaria anatomopolítica y la regulativa biopolítica, no dejan de ejercerse sobre los cuerpos, pero lo hacen en sentidos muy diferentes: el primero vigila y adiestra las capacidades de los organismos, el segundo organiza los procesos de vida de las poblaciones (p. 225).

Han se detiene en el análisis de la sociedad disciplinaria foucaultiana. Acertadamente pone el énfasis en su carácter restrictivo. La sociedad disciplinaria del poder soberano es la de la prohibición, la del no-poder hacer. Pero Han no reconoce al biopoder y el paso a la biopolítica, dado que directamente deriva la mutación de la sociedad disciplinaria en sociedad del rendimiento regida por la psicopolítica. El régimen neoliberal transforma el paradigma disciplinario. Ahora regirá la afirmación del poder, la positividad del emprendimiento y de las iniciativas empresariales. En las sociedades disciplinarias proliferan locos y criminales mientras que en las del rendimiento se producen fracasados y depresivos (Han, 2012, pp. 16-17).

El hecho de que Han obvie, es decir, procure no reconocer la etapa en la que Foucault sitúa a la biopolítica como tal, es en buena medida porque no concibe a la corporalidad/especie como regulación de los procesos vitales de las poblaciones. Quizá sea la fijación con el cuerpo que Han (2016) le atribuye a Foucault (p. 68) la que lleva al primero a desmarcarse de la biopolítica para situar en la psique el objeto de dominación del poder neoliberal, impersonalizado, incorpóreo y aparentemente inocuo. Esto no impide sostener que tanto para Foucault como para el pensador surcoreano hay un trasfondo problémico que tiene que ver con la servidumbre voluntaria; como afirma Villacañas (2020) a propósito de Foucault, la suya sería "la tesis de conducta de conductas, de una verdad que implica una conducción general de la vida. La verdad

alude siempre a la formación de prácticas, a la generación de normas, y eso es lo que forja el poder" (p. 108).

Además, Han (2012) no plantea la sociedad del rendimiento como una ruptura con la sociedad disciplinaria –en este aspecto todavía es deudor teórico de Foucault al partir del régimen disciplinario en su teoría del poder–. Dentro del paradigma del disciplinamiento se habría ido gestando el sujeto de rendimiento. Por tanto,

> el inconsciente social pasa del deber al poder. El sujeto de rendimiento es más rápido y más productivo que el de obediencia. Sin embargo, el poder no anula el deber. El sujeto de rendimiento sigue disciplinado. Ya ha pasado por la fase disciplinaria. El poder eleva el nivel de productividad obtenida por la técnica disciplinaria, esto es, por el imperativo del deber. En relación con el incremento de productividad no se da ninguna ruptura entre el deber y el poder, sino una continuidad (p. 17).

El sistema productivo no colapsa, la productividad de la sociedad no se resiente, el cambio de un paradigma disciplinario capitalista industrial a otro de rendimiento neoliberal es un giro que tiene lugar en la conciencia de los sujetos. Las restricciones de la prohibición impedían que los sujetos accedieran en su plenitud a los bienes, placeres y objetos producidos; al eliminar el deber solo queda la posibilidad de acceder a todo y producir de todo. El cuerpo ya no es un límite para los otros, sino un objeto de exposición y, por ende, de consumo. De tal manera que, por ejemplo, la sexualidad termina orientándose

> "al orden de lo *habitual*, que reproduce lo *igual*. Es el amor del *uno* al otro *uno*. Le falta por completo la negatividad de la alteridad" (Han, 2014b, pp. 35-36).

El dedo índice que entra en contacto con las pantallas táctiles hace de cualquier cosa algo consumible, previamente, el smartphone ya ha anulado todo asombro frente a las cosas al hacer de ellas meros datos visibles sin contenido ontológico. El dedo índice convierte en mercancía todo lo que toca, asimismo, aplicaciones como Tinder degradan "al otro a objeto sexual. Privado de su otredad, el otro también se torna objeto consumible" (Han, 2021b, p. 35). Tampoco sucede algo diferente en otras redes sociales, donde las fotografías que circulan en ellas aparecen como *selfies* huérfanos de ser, ya que únicamente se definen como información, son no-cosa (p. 49). La otredad desaparece al igual que las

cosas en el ciberespacio; esto ocurre de forma imperceptible, nadie da cuenta del verdadero dramatismo de la situación:

> El otro como misterio, lo otro como mirada, lo otro como voz desaparece. El otro, despojado de su alteridad, se rebaja hasta convertirse en un objeto disponible y consumible. La desaparición del otro se extiende también al mundo de las cosas. Las cosas pierden su propio peso, su propia vida, su independencia (p. 71).

Con la superación de la sociedad disciplinaria el poder pierde cualquier referencia al cuerpo. La corporalidad no se va a presentar más como un objeto de dominación, sino que la psique pasa a ocupar este lugar. El psicopoder no tiene un despliegue corporal, su ontología se halla inscrita a la virtualidad de las no-cosas.

Han (2020a) expone cómo en el régimen neoliberal no se producen cosas acabadas. Los rituales de cierre son incompatibles con un régimen que promueve la optimización del rendimiento de forma infinita. Los programas informáticos o la educación reflejan el mundo inacabado del neoliberalismo, siempre en beneficio de una productividad constante. Y también el "nosotros" se ve imposibilitado de ejercer una suerte de cierre comunitario. El "nosotros" se fragmenta en egos para auto-explotarse en aislamiento. También aquí la imposibilidad de poner un cierre a las actividades y cosas se hace ostensible, ya que el ego aislado del narcisista siempre necesita dar cuenta de su rendimiento (pp. 41-42). Tanto mercancías como informaciones circulan sin restricciones en el mercado global; la globalización no solo es apertura, sino la imposibilidad de echar cierres (p. 43).

Puede plantearse a cabalidad si la apertura del neoliberalismo global y la ausencia de terminaciones en pro de la óptima productividad también se traducen en el carácter del psicopoder. Cruz Ortiz de Landázuri (2017) señala que al transformarse la biopolítica en psicopolítica, ya no hay un control extrínseco a los individuos pues son estos los que interiorizan la disciplina para el rendimiento (pp. 201-202). Según el autor la sociedad del rendimiento es una sociedad anónima donde el poder es impersonal, de tal manera que no crea "una trama con sentido" y, por ende, tanto la transparencia como la ausencia de negatividad "no

parecen engendrar un auténtico poder, sino más bien lo contrario, puesto que el gobierno de lo impersonal no es poder alguno" (p. 202).

Con relación a lo anterior es importante matizar que la despersonalización y descorporeización del poder no implican que el psicopoder resultante de ese proceso sea inauténtico. Es probable que el psicopoder aparezca huero de sentido, pero es el síntoma general que Han halla en las sociedades tardomodernas neoliberales, caracterizadas por el rendimiento auto-controlado, la transparencia coactiva, la cultura hipermercantilizada y el narcisismo digital. La tendencia de los tiempos es el afloramiento del sinsentido de todo cuanto se hace y existe debido a que todo ello responde a un rendimiento indefinido e inacabable; no hay fines, no hay proyectos, no hay planes a largo plazo, todo se extiende en el tiempo sin un *Telos* claro. Desde esta perspectiva no se le puede exigir al psicopoder sentido alguno, puesto que mantiene las mismas dinámicas de las sociedades sobre las que rige. Por cierto, a propósito de la biopolítica es relevante recordar –tal como se comentó anteriormente– que Han ni siquiera confirma que las sociedades hayan atravesado un proceso biopolítico tras la mutación del régimen disciplinario en neoliberalismo. El biopoder adentro del discurso filosófico haniano termina conceptualizándose como una entelequia insuficientemente elaborada por Foucault y sus seguidores biopolíticos.

Con la irrupción del Covid-19 en el año 2020, Han (2020b), en una entrevista para *El País* durante los primeros confinamientos, varió levemente algunas de sus apreciaciones previas sobre el futuro de la psicopolítica y el escenario futuro que se planteaba ante la pandemia. Admitía la presencia de una biopolítica digital como forma de control para el coronavirus mediante el *Big Data*, lo que no deja de ser una regulación de procesos vitales de los cuerpos de las poblaciones, pero aprovechando los rendimientos de las tecnologías digitales. "Una biopolítica digital que acompaña a la psicopolítica digital que controla activamente a las personas" (p. 102).

En *La sociedad paliativa* Han (2021a) afirma que el shock pandémico supone la quiebra del liberalismo en tanto en cuanto el nuevo régimen biopolítico autoriza el acceso a datos sobre los cuerpos de los ciudadanos (p. 88), resultando esto más efectivo que la protección de derechos

de privacidad y otros derechos promovidos por el liberalismo político occidental. El autor recurre a la figura del "último hombre" de Fukuyama para sostener que este sujeto no es en realidad defensor de la democracia ni de la libertad, sino de su propio confort. "La psicopolítica digital, que hace fracasar la idea liberal de libertad no perturba su bienestar" (p. 88). A raíz de estas últimas consideraciones del autor surcoreano puede anticiparse una ligera modificación en su forma de pensar respecto a obras anteriores, ya que, aunque de manera implícita, está dejando que la psicopolítica tome cuerpo en la vigilancia consentida de la salud por parte de los usuarios, quienes voluntariamente permiten el control de sus datos personales. Dichos datos personales no se refieren tanto a la salud mental –que también puede ser– sino sobre todo a la salud y estado corporal. Finalmente, la densidad de la corporalidad humana, cuya obscuridad aparece como una barreara casi infranqueable, se transparenta por medio de las tecnologías del psicopoder en un plano de operaciones biopolíticas.

5. RESULTADOS

A partir de algunos artículos revisados en los que se analiza críticamente el pensamiento de Byung-Chul Han, puede confirmase la idea de que en las sociedades actuales tiene lugar un nuevo tipo de violencia que no responde a los cánones previamente establecidos en la historia. Esta violencia surge en la ruptura de la lucha de clases y en el fin de la dicotomía del explotador y el explotado (Almendros, 2018, p. 176). De esta forma, haber localizado en la voluntad de sí mismo un querer poder indeterminado conlleva una violencia que, de manera implícita, opera en las sociedades denominadas posmodernas. Esto supone encarar el problema de la auto-disciplina inducida a tenor del libre sometimiento (p. 177). Sin embargo, es indispensable ahondar en el carácter paradójico que tiene el poder por sí mismo: el autor que más lejos llegó en teorizar un concepto tan contradictorio, pero a la vez tan patente, como la "libertad del poder" –ver en *Sobre el poder*–, que no es otro que Han, finalmente no ofrece respuestas al hecho de que sea desde ese mismo poder de donde emerja otra forma de violencia. Pareciera que nunca termina de desligarse el poder de la violencia.

En relación con el régimen político, Rodríguez Soriano (2021) encuentra que "el ejercicio del poder y de la violencia no vienen enteramente del interior del sujeto, como lo supone Han. El poder soberano sigue ejerciendo su poder externamente, reafirmándolo en el interior del sujeto (…)" (p. 80). En efecto, sería imposible que un poder establecido como instancia de dominación mantuviera su presencia, fortaleza y control confiando todo a la voluntad del sujeto, a su libre convicción de hacer aquello que quieren las instancias de dominación instauradas sin necesidad de mantener una figura de domino externa. A pesar de todo, Han ha analizado con gran perspicacia las formas de poder-dominación que actúan por medio de la subjetividad, y que pueden prescindir de una corporalización del poder. Pero, por supuesto, es completamente reprochable, por un lado, considerar que esos elementos de dominación subjetivos constituyan una manera única y perfecta del poder, así como, por otro lado, además de la libre voluntad del sujeto quizá habría que revalorizar su cuerpo como un poder de hecho.

Los imperativos de transparencia y rendimiento socavan toda negatividad. Sin la negatividad cualquier forma de resistencia resulta espuria. El egocentrismo consumista solo puede afianzarse en la positividad, acompañándolo, como no puede ser de otra manera, las exigencias de exposición social que solo pueden mostrar al otro como algo consumible, desprovisto de cualquier respuesta contrapuesta ante quien le da el "me gusta". El otro hiper-expuesto al consumo del usuario no deja de ser otra afirmación que afianza al emisor del "me gusta", quien no busca al otro como posibilidad de negación de sí sino que lo ve como una mercancía satisfactoria para sus demandas consumistas. Este es el círculo de la positividad sobre el que actúa la psicopolítica, donde "los imperativos de rendimiento, eficacia y optimización modulan el aparato psíquico y las relaciones interpersonales" (Butierrez, 2022, p. 9).

Conviene pensar el exceso de positividad teorizado por Han, ejemplificado en el "me gusta" o en el *selfie*, en relación con las consecuencias políticas últimas. Estas consecuencias sitúan al psicopoder en un lugar de privilegio para la gobernanza de los sujetos en el régimen neoliberal de las sociedades de rendimiento. Realmente Han no prescinde del poder soberano del régimen disciplinario, más bien, lo concibe desde su

radical transformación en psicopolítica, que instaura el gobierno y la disciplina desde el sí mismo.

El sujeto que ejecuta controla y administra su propio rendimiento para el sistema productivo neoliberal tiene al fracaso como telón de fondo, si es que no efectúa ese poder del que él es responsable porque anida en su voluntad. Las tecnologías del psicopoder optimizan la dominación precisamente porque aprovechan la psique del individuo para que se auto-explote y auto-regule. No obstante, había miedos que parecían extinguidos como el terror al contagio de un virus mortífero y sin embargo este volvió, entonces, se hace patente, y el propio Han así lo reconoce, que las psicotécnicas de dominación tienen que entrar en contacto con mecanismos biopolíticos para afianzar un dominio y control públicos ante emergencias que resitúan a los cuerpos en la centralidad. Se precisa hacer un seguimiento de los próximos ensayos o entrevistas de Han para advertir qué derroteros toma su paradigma psicopolítico.

6. CONCLUSIÓN

En los ensayos de Han se puede advertir que el psicopoder representa una forma más perfeccionada con respecto al poder de las sociedades disciplinarias y arcaicas, muy dependientes aún de la violencia corporal para lograr la subsunción de los sujetos. De este modo, un poder óptimo sería el que actúa por medio de muchas intermediaciones simbólicas y finalmente logra el libre sometimiento de los individuos. Pero en lugar de violencia física, el psicopoder articula una violencia psicológica, que no deja rastro ni yaga alguna en los cuerpos. Han no aclara en sus textos el hecho de que el poder continúe ligado a la violencia, a pesar de que este vínculo sea simbólico y conceptual, el hecho es que no existe un divorcio pleno entre ambas nociones.

Por otro lado, en los últimos años y debido a la conmoción causada por la pandemia global de covid-19, Han ha comenzado a reconocer cierta complementariedad de la psicopolítica con formas de biopolítica, sin salir del escenario de las tecnologías digitales de *Big Data*, cuyo auge en el domino de los sujetos y sociedades actuales parece tener una trayectoria indefectible. Si la psicopolítica optimiza las técnicas de poder

del régimen neoliberal, en el que la psique representa el objeto de dominación por excelencia, ahora, a partir de la crisis del coronavirus, Han parece estar desplazando su atención también hacia el cuerpo como uno de los objetos históricos de la dominación. La corporalidad no tiene por qué estar reñida con la psique, puesto que los cuerpos integran fácticamente la subjetividad y la psicología de los seres humanos.

El *Big Data* y la tecnología psicopolítica han vuelto más franqueables a los cuerpos merced a la exposición voluntaria, pornográfica y transparente de las corporalidades. No obstante, todavía el cuerpo mantiene una inmanencia de poder suscrita a sujetos y sociedades que no solo es capaz de ofrecer resistencia, sino que se erige como instancia contrafáctica con posibilidades de responder a las formas de domino instauradas. El problema radica en que, dentro de las sociedades del rendimiento, de la exposición, paliativas, etc., los individuos tienden a desconocer la potencia inmanente de sus cuerpos. Esta potencia inmanente corporal puede configurarse políticamente, es decir, como poder político, solo cuando de manera intersubjetiva se construye un cuerpo social con reivindicaciones, necesidades y regulaciones propias con aspiraciones a institucionalizarlas.

7. REFERENCIAS

Almendros, L. S. (2018). Byung-Chul Han y el problema de la transparencia. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 58, 175-183. Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC).

Butierrez, L. F. (2022). La perspectiva política de Byung-Chul Han y su comprensión de la alteridad. *Política y Sociedad*, 59 (1), e75886. Universidad Complutense.

Cruz Ortiz de Landázuri, M. (2017). De la biopolítica a la psicopolítica en el pensamiento social de Byung-Chul Han. *Athenea digital*, 17 (1), 187-203. Universitat Autònoma de Barcelona.

Ferraris, M. (2020). *Metafísica de la Web*. Dykinson.

Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.

Han, B-C. (2014a). *En el enjambre*. Herder.

Han, B-C. (2019). *Hegel y el poder*. Herder.

Han, B-C. (2014b). *La agonía del Eros*. Herder.

Han, B-C. (2020a). *La desaparición de los rituales*. Herder.

Han, B-C. (2020b). La emergencia viral y el mundo de mañana. En P. Amadeo (ed.). *Sopa de Wuhan* (pp. 97-111). ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio).

Han, B-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. Herder.

Han, B-C. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Herder.

Han, B-C. (2021a). *La sociedad paliativa*. Herder.

Han, B-C. (2021b). *No-cosas. Quiebras del mundo de hoy*. Taurus.

Han, B-C. (2014c). *Psicopolítica*. Herder.

Han, B-C. (2016). *Sobre el poder*. Herder.

Han, B-C. (2018). *Topología de la violencia*. Herder.

Murakami, H. (2015). *De qué hablo cuando hablo de escribir.* Lectulandia, Editor digital: Titivillus, epub base r1.2.

Rodríguez Soriano, R. I. (2021). Apuntes críticos al psiquismo de la violencia de Byung-Chul Han. *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, 40, 64-82. Universidad Nacional Autónoma de México.

Villacañas, J. L. (2020). *Neoliberalismo como teología política*. Ned Ediciones.

CAPÍTULO 53

DERECHO A LA PROTECCIÓN DE DATOS, DERECHO A LA INTIMIDAD Y OBJECIÓN DE CONCIENCIA EN RELACIÓN CON LAS LEYES SOBRE ABORTO Y EUTANASIA EN ESPAÑA

JORGE SALINAS MENGUAL
Juez del Tribunal Eclesiástico de Murcia

1. INTRODUCCIÓN

Cuando hablamos de conciencia, nos referimos a una palabra con múltiples significados. Se trata de un concepto que hace referencia a pluralismo y democracia, a derechos y libertades, a tolerancia y respeto. Aun cuando pueda parecer que estamos abordando un concepto de índole moral, no deja de tener sus repercusiones en el orden jurídico.

Fuss entiende que la conciencia de una persona establece una necesidad o disposición sentida para actuar de acuerdo con el conocimiento o la creencia, dándole un sentido de integridad personal cuando hace lo mejor que puede, y un sentido correspondiente de fracaso interno o frustración cuando, por culpa suya, no puede hacerlo.

Sumalsy, por su parte, afirma que la conciencia surge de un compromiso o intención fundamental de ser moral. Se trata de una realidad que no puede ser objeto de dualismo, es decir, no puede entenderse la conciencia separada de la persona, de ahí que sea necesario sostener que forma parte de una visión integral del sujeto. Engloba aspectos cognitivos, emocionales y motivacionales de la vida moral y lleva al individuo a una autoidentificación con ellos que determina su obrar y actuar. Desde esta perspectiva, el citado autor señala que la conciencia es el más fundamental de todos los deberes morales: el deber de unir los poderes de razón, emoción y voluntad en un todo moral integrado basado en los principios e identidad morales más fundamentales.

La objeción de conciencia es un concepto que vuelve a estar presente en varias situaciones actuales. A nivel jurisprudencial, la resolución del Tribunal Europeo de Derechos Humanos en el caso Grimmark v. Suecia, o la decisión de la Corte Suprema de Estados Unidos en los casos Hobby Lobby y Hermanitas de los Pobres, y en el ámbito legislativo, la reciente ley sobre eutanasia en España y el nuevo Proyecto de Ley sobre el aborto que, desde el Ministerio de Igualdad, verá pronto la luz, son un ejemplo de ello.

A través de esta práctica legislativa y jurisprudencial surge la pregunta de si la objeción de conciencia puede ser considerada como un auténtico derecho fundamental o, por el contrario, las soluciones a las que se ha llegado, con las limitaciones a las que es sometida, convierten a esta figura en una ficción, más que en un derecho, pregunta a la que trataremos de responder en la primera parte del trabajo. En la segunda parte del estudio reflexionaremos sobre la objeción de conciencia en las leyes españolas sobre eutanasia y sobre aborto. En ellas aparece la nueva figura jurídica del registro de objetores, concepto éste que permite ahondar sobre la relación que existe entre el derecho a la protección de datos personales, el derecho a la intimidad y la objeción de conciencia.

2. OBJETIVOS

Los objetivos del presente trabajo son diversos. En primer lugar, se argumentará sobre la realidad de la objeción de conciencia como un derecho fundamental y que, por tanto, se aplica en diversos ámbitos sociales, entre ellos el sanitario.

En segundo lugar, se reflexionará sobre el hecho de que la objeción de conciencia, aunque como todo derecho fundamental puede estar sometido a límites, ello no implica que se vea perjudicada por la existencia de una serie de obstáculos que dificultan su pleno ejercicio, como el registro de objetores.

En tercer lugar, se llevará a cabo un estudio del citado registro de objetores, tanto en la reciente ley de eutanasia en España, como en el nuevo proyecto de ley sobre aborto, de próxima aprobación, para reflexionar sobre aspectos fundamentales, como la protección de datos o el derecho

a la intimidad, en relación con el personal sanitario obligado a inscribirse para poder ejercer su derecho a la objeción de conciencia.

3. METODOLOGÍA

La metodología seguida versará en el análisis de fuentes doctrinales y jurídicas, sobre todo en lo referente a la configuración de la objeción de conciencia como derecho fundamental. A esto se añadirá el estudio de reciente jurisprudencia, tanto en el ámbito de la Unión Europea, como en Estados Unidos, así como de las soluciones que en el Derecho comparado europeo se han desarrollado para abordar el tema de la objeción de conciencia, en concreto en relación con la práctica de la eutanasia. Además, se reflexionará sobre los datos que otros registros de objetores, a nivel de las Comunidades Autónomas, ofrecen para medir la eficacia real de esta figura.

4. RESULTADOS

Los resultados que este estudio defiende son que, en tanto que la objeción de conciencia ha de ser concebida como un derecho fundamental, tal y como se desprende, tanto de la Constitución española, como de normativas a nivel europeo, no puede ser adscrita a obstáculos innecesarios que vayan más allá de los legítimos límites a los que todo derecho humano se halla sometido.

Un ejemplo de estos obstáculos es el registro de objetores, presente tanto en la nueva ley de eutanasia española, como en el proyecto de ley del aborto, que no sólo dificulta el ejercicio del derecho a la objeción de conciencia, sino que implica una violación de la actual legislación en materia de protección de datos, así como una vulneración del derecho a la intimidad y a no declarar en torno a las creencias personales, a lo que todo sujeto tiene derecho.

5. DISCUSIÓN

5.1. La objeción de conciencia: delimitación conceptual

La palabra conciencia tiene múltiples acepciones, si bien parece claro que incorpora aspectos cognitivos, emocionales y motivacionales de la vida moral con los que los individuos se identifican, determinando así sus acciones. Por lo tanto, puede decirse que la conciencia es el más fundamental de todos los deberes morales: el deber de unir las facultades de la razón, la emoción y la voluntad en un todo moral integrado basado en los principios morales más fundamentales y en la propia identidad.

Desde una perspectiva jurídica, y partiendo de los datos aportados, podría definirse la objeción de conciencia como un comportamiento individual omisivo, basado en los motivos de conciencia y contrario a la norma jurídica estatal.

5.2. La objeción de conciencia como derecho fundamental

Cuando hablamos de objeción de conciencia, ¿nos situamos en el ámbito del derecho o de la tolerancia? Si la objeción de conciencia se asocia a la tolerancia, se considera como "un favor" que se hace al objetor. Nada más lejos de la realidad, ya que la objeción de conciencia es la manifestación práctica ad extra del derecho fundamental a la libertad de conciencia, que el Estado debe reconocer como inherente a la persona.

Basar la exención de conciencia en la idea de tolerancia implica que se respete al objetor, pero asumiendo una superioridad de los valores de la norma sobre los del objetor. Mientras que la tolerancia se basa en el respeto a valores contrarios, concebir la objeción de conciencia como un derecho no pone el acento en el contenido de estos valores, sino en la persona y en las dimensiones que le son inherentes, como la conciencia. El ámbito propio de la tolerancia se refiere a prácticas no configuradas como derechos en el ordenamiento jurídico, por lo que la tolerancia no debe abarcar el caso de la objeción de conciencia. El Estado no puede tolerar derechos fundamentales que son intrínsecos a las personas

y que constituyen la base de su dignidad, sino que debe limitarse a reconocerlos.

Así, puede decirse que la objeción de conciencia no es sino el nombre que recibe la libertad de conciencia cuando se halla en situaciones de conflicto con un deber jurídico.

El derecho a la objeción de conciencia, además de reconocerse en el artículo 16.3 de la Constitución española como un derecho fundamental, al señalar que se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley; y que nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias, también se recoge en el artículo 10 de la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea, en el que se establece que toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión.

5.3. La objeción de conciencia en el ámbito sanitario

Las objeciones de conciencia pueden desarrollarse en diferentes ámbitos. Uno en particular, el sector sanitario, tiene que enfrentarse a ella en cuatro aspectos diferentes: la ley, las autoridades sanitarias y sus decisiones administrativas, las instrucciones y la organización de la junta directiva del hospital, y las decisiones del paciente, que hoy en día han adquirido un papel predominante con relación a las decisiones que pueda tomar el personal sanitario.

Las posiciones doctrinales respecto al ejercicio de la objeción de conciencia en el contexto del área de la salud han sido diversas. Algunos autores afirman la existencia de una incompatibilidad entre el ejercicio de la profesión médica y la objeción de conciencia, ya que el personal sanitario debe realizar prácticas legales, seguras y beneficiosas para el paciente que lo solicita. Desde otra perspectiva, otros autores, como Wicclair, han afirmado que la objeción de conciencia es perfectamente compatible con el ejercicio profesional de la medicina, salvo en aquellos casos en los que la negativa de conciencia pueda acarrear perjuicios excesivos para la salud del paciente. Finalmente, una tercera visión la

representan aquellos autores que aplican la adaptación de la objeción de conciencia en el sector sanitario, siempre que los objetores sean capaces de justificar públicamente la idoneidad de sus razones.

Partiendo de la idea de que la conciencia forma parte de una concepción integral de la persona, se puede afirmar que la vida personal y profesional son inseparables. Rebatiendo a los autores que postulan la distinción entre el ámbito moral de la persona, y el profesional, y argumentan, por ejemplo, que un estudiante de medicina acepta implícitamente las prácticas que exige la profesión, Kaldjian señala que los profesionales de la medicina son conscientes de sus objetivos específicos, como garantizar la salud de los pacientes, pero esto no implica que estén necesariamente de acuerdo en participar en la práctica de la eutanasia. Wicclair, por su parte, sostiene que la integridad moral del proceso cognitivo de la conciencia, llevado a cabo por los médicos objetores, implica que sus negativas a prestar determinados servicios no son el resultado de preferencias profesionales privadas, lo que requiere un ajuste razonable que permita a los médicos ejercer la medicina sin comprometer su integridad moral.

Para avalar este planteamiento, hay que señalar que la Resolución 1763 de 2010 de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa, que aborda las cuestiones específicas de la objeción de conciencia en la asistencia sanitaria, establece que ni las personas, ni las instituciones sanitarias pueden ser discriminadas por negarse a realizar prácticas que puedan conducir al final de la vida, como el aborto o la eutanasia. Es tarea del Estado promover el tratamiento equilibrado de los dos derechos en juego: el derecho a la objeción de conciencia de los profesionales sanitarios, y el derecho de los pacientes a la atención médica.

5.4. La objeción de conciencia en la reciente jurisprudencia

Respecto a cuál es la concepción de la objeción de conciencia a nivel jurisprudencial, hemos de diferenciar dos ámbitos diferentes, el europeo y el norteamericano. En la Unión Europea destacan, por ejemplo, la reciente sentencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos en el caso Grimmark contra Suecia. En ella se abordaba el caso de una enfermera que decidió cambiar su orientación profesional y formarse

como matrona. Las unidades médicas aprobaron su petición y se ofrecieron a financiar sus estudios. Sin embargo, su solicitud de empleo y entrevista no tuvieron éxito como consecuencia de su objeción explícita a participar en prácticas abortivas debido a sus creencias cristianas. En base a ello, el hospital se negó a contratarla. En defensa de su libertad de conciencia, la objetora recurrió a las autoridades suecas sin éxito. Una vez agotadas las alternativas judiciales en Suecia, acudió al Tribunal Europeo de Derechos Humanos alegando la vulneración de la libertad de pensamiento, conciencia y religión contenida en el artículo 9 del Convenio Europeo de Derechos Humanos. El Tribunal de Estrasburgo se basó en la doctrina del margen de apreciación y argumentó que la legislación sueca da flexibilidad a los empresarios para organizar el trabajo y pedir a los trabajadores que cumplan determinadas obligaciones. Por tanto, al firmar un contrato de trabajo, el trabajador está aceptando explícitamente las condiciones de empleo, lo que significa que cuando Grimmark decidió libremente ser matrona, sabía bien que su elección implicaría su participación en la práctica de abortos.

En Estados Unidos, el Tribunal Supremo se ha pronunciado recientemente sobre dos casos relacionados con la objeción de conciencia desde la perspectiva de las creencias religiosas.

El primer caso, Burwell vs. Hobby Lobby stores Inc., se refiere a dos familias cristianas, (Hahn y Green) que creen que la vida comienza en el momento de la fecundación. Sobre esta base, exigen una excepción al cumplimiento de la obligación legalmente establecida de proporcionar a los empleados un seguro médico que incorpore la cobertura obligatoria de anticoncepción, que incluye tanto la anticoncepción como cuatro medicamentos abortivos que impiden la implantación de un óvulo ya fecundado. Los propietarios de la empresa entendían que al cumplir con la legislación estarían consintiendo directamente el aborto, mientras que la simple negativa supondría multas excesivas. La decisión del Tribunal Supremo estableció que se daban las condiciones necesarias para una exención de la ley general en el caso de los métodos anticonceptivos.

La segunda sentencia, Little Sisters of the Poor Saints Peter and Paul Home vs. Pennsylvania (2020), se refiere a un litigio entre la

Congregación Católica de las Hermanitas de los Pobres y el Estado de Pensilvania. La primera es una entidad religiosa sin ánimo de lucro y, por tanto, está exenta del pago de un seguro médico que cubra la anticoncepción de sus trabajadores. Para poder acogerse a la exención, además de demostrar su condición de comunidad religiosa sin ánimo de lucro, la organización benéfica debía rellenar un formulario que demostrara que se cumplían las condiciones. El litigio comenzó cuando la organización benéfica se negó a devolver el formulario por considerar que implicaba una cooperación indirecta con el aborto, ya que el cumplimiento de las condiciones permitiría al personal femenino acceder a planes anticonceptivos y abortivos. El Tribunal Supremo ordenó al Gobierno que respetara el ejercicio religioso de las peticionarias y que, al mismo tiempo, garantizara que las trabajadoras de la organización benéfica estuvieran plenamente cubiertas por planes de salud que incluyeran la anticoncepción.

En relación a las sentencias del Tribunal Supremo de Estados Unidos, hay que señalar que, ni en el caso Hobby Lobby las empresas tuvieron que pagar los métodos anticonceptivos de las empleadas, algunos de ellos considerados abortivos, ya que sus creencias religiosas implicaban que la vida existe desde el momento de la fecundación, ni la Congregación de las Hermanitas de los Pobres tuvo que rellenar un certificado que demostrara el cumplimiento de la legislación, ya que también se consideró que esto implicaba un acto indirecto a favor del aborto. Por el contrario, en el caso de la sentencia del TEDH, la solución fue recurrir al criterio del margen de apreciación, a fin de que la jurisdicción de origen resolviera el caso en función de las peculiaridades del país.

Cabe preguntarse si las conclusiones del Tribunal Supremo norteamericano, más allá de las particularidades de cada uno de los sistemas democráticos, son extrapolables al ámbito europeo, dado que una solución en la que se respeten los derechos de ambas partes es siempre preferible al instrumento del margen de apreciación aplicado por el TEDH en el caso Grimmark vs. Suecia. Concluimos de lo expuesto que, el Tribunal Europeo, creado para ofrecer soluciones a los conflictos de los países de la Unión Europea en materia de derechos fundamentales, ha renunciado a su verdadera función jurisdiccional, a favor de un

procedimiento formal que remite las cuestiones a las legislaciones de los distintos países, generando así una diversidad de soluciones y una inseguridad jurídica, en el ámbito concreto de la objeción de conciencia, que es el que nos ocupa, lo que no contribuye a la construcción de un espacio común europeo que garantice los derechos fundamentales a todos sus ciudadanos.

5.5. La objeción de conciencia en el Derecho comparado

En el contexto de la Unión Europea nos vamos a referir a cómo se regula la objeción de conciencia en los dos países pioneros en materia de eutanasia. En los Países Bajos, la eutanasia se despenalizó mediante una ley que entró en vigor el 1 de abril de 2002 y que reconoce "la posible negativa de los médicos a practicar la eutanasia, así como de los enfermeros que participan en los preparativos de dicha actividad, sobre la base de que ni los pacientes tienen un derecho absoluto a la eutanasia, ni los médicos tienen el deber absoluto de practicarla".

Por su parte, la ley belga del 28 de mayo de 2002 que despenaliza la eutanasia hace referencia a la objeción de conciencia en su artículo 14, que establece que el médico que se niega a participar en la práctica de la eutanasia tiene el doble deber de informar al paciente, y de justificar su negativa, así como de trasladar al paciente a otro médico dispuesto a realizar el procedimiento.

¿Cuál es el criterio que sigue la Ley española? Reconoce la objeción de conciencia a la eutanasia en su artículo 16, siempre que se solicite previamente y por escrito, lo que se implementará mediante la creación de un registro de las declaraciones escritas presentadas por los profesionales sanitarios que se opongan a su práctica.

¿Qué conclusiones se pueden extraer de la comparación de los textos normativos mencionados? En primer lugar, lo peculiar de las leyes de los Países Bajos y Bélgica es que se refieren tanto a la objeción de conciencia como a la objeción legal, ya que se reconoce claramente el derecho a no practicar la eutanasia siempre que esté justificado, pero no se menciona en ningún momento el ámbito de la conciencia. Los requisitos exigidos por la mayoría de las leyes consisten en la comunicación

al paciente en un plazo de 24 horas, y la transmisión del expediente a un médico que acepte practicar la eutanasia. El texto que más requisitos impone al ejercicio de la objeción de conciencia es el de la ley española de eutanasia, que exige la creación de un registro de objetores. Esto implica una serie de consecuencias jurídicas que se analizarán en el siguiente apartado.

5.6. Análisis de la objeción de conciencia en la legislación española sobre aborto y eutanasia: especial referencia al registro de objetores e implicaciones legales y prácticas

El registro de objetores, previsto en la ley española de eutanasia, así como en el proyecto de ley que está previsto aprobar por el Gobierno en materia de aborto, lleva consigo una serie de implicaciones jurídicas en relación con el objetor de conciencia.

La objeción de conciencia es un acto privado, en el sentido de que el objetor suele evitar hacer pública su objeción. De ello se desprende que la inscripción obligatoria en un registro puede privar al objetor de su intimidad, lo que puede generar daños personales y morales, además de posibles consecuencias discriminatorias.

España propone en su ley un sistema de registro opt-out, es decir, son los objetores los que deben inscribirse en un registro, mientras que, en Países Bajos, por ejemplo, existe un sistema de registro opt-in, según el cual los médicos que están dispuestos a practicar la eutanasia están adscritos a clínicas privadas, pero sin coste para el paciente, en las que proclaman abiertamente su posición ideológica a favor de la eutanasia. El punto de vista que defendemos es el del sistema neerlandés, según el cual los médicos que no tienen ningún impedimento para practicar la eutanasia son los que pueden inscribirse en el registro creado por la ley, ya que al realizar esta práctica están expresando abierta y públicamente sus creencias.

¿Cuál es la situación actual del derecho a la objeción de conciencia en el sistema sanitario español? Se puede decir que pasó de ser un derecho protegido constitucionalmente, a ser considerado un derecho autónomo en un momento posterior, para acabar convirtiéndose en un derecho cuyo ejercicio está condicionado a la inscripción del médico en un

registro de objetores. La cuestión es si la inscripción en el registro de objetores es la alternativa que provoca la menor limitación al ejercicio del derecho a la libertad de conciencia del personal sanitario. La respuesta a esta pregunta orienta los argumentos siguientes.

En relación con el registro de objetores, hay que responder a una serie de preguntas, tanto a favor como en contra. En cuanto a los argumentos a favor de la existencia de un registro de objetores, se podría reflexionar, en primer lugar, sobre el hecho de que su utilización permitiría al Estado asegurarse de que hay suficientes médicos no objetores en todos los grandes hospitales, y en todas las regiones, para practicar la eutanasia. A este argumento habría que responder afirmando que esta práctica es una realidad ampliamente aceptada en la sociedad, lo que permite deducir que no habría un problema real de médicos para atender las peticiones de los pacientes, que, por otra parte, tampoco sería cuantitativamente elevado, si nos atenemos a la experiencia de otros países como Países Bajos o Bélgica, con una larga trayectoria en este campo. Además, el proceso que lleva a la práctica de la eutanasia, aunque es complejo en cuanto a procedimientos y plazos, es muy sencillo a nivel médico, lo que permitiría que fuera llevado a cabo incluso por personal sanitario no médico, como las enfermeras, aumentando así considerablemente el número de personas autorizadas a practicarla.

Un segundo argumento que podría esgrimirse a favor de la existencia del registro de objetores sería que permite que los pacientes lo conozcan, lo que evitaría incómodas peticiones. Lógicamente, se debe buscar en todo momento la mayor comodidad del paciente, sin embargo, este criterio no puede prevalecer sobre las consecuencias negativas que el registro puede tener para el personal sanitario que estaría obligado a inscribirse, como se verá más adelante.

Por último, un tercer argumento que podría esgrimirse es que el registro de objetores garantiza que una determinada persona pueda objetar de forma universal, en lugar de objetar a algunas prácticas y no a otras en función de criterios irrelevantes. A este tercer razonamiento se podría responder señalando que las diferentes motivaciones -ideológicas, filosóficas, religiosas.... - que dan lugar al conflicto entre la conciencia y la ley, así como la variedad de sus supuestos y modalidades, explican

que ya no se hable de objeción de conciencia en singular, sino de objeciones de conciencia en plural, por lo que pretender que un registro de objetores, en el ámbito de la eutanasia, pueda tener validez universal respecto de cualquier otra objeción que pueda surgir en el futuro no ofrecería una respuesta adecuada a las exigencias específicas e individualizadas de la objeción de conciencia.

En cuanto a los argumentos en contra de la existencia de un registro de objetores para el personal médico que decida manifestar su objeción de conciencia a la práctica de la eutanasia, se plantean varias cuestiones: en primer lugar, habría que reflexionar sobre si dicho registro lleva consigo una vulneración del derecho a la libertad religiosa o a la libertad de ideología y creencias, al exigir que las creencias personales de los médicos consten en un registro público, ya que dichas creencias pertenecen a la esfera íntima de la persona, y no se puede obligar a nadie a declarar sobre su propia ideología o creencias religiosas.

En segundo lugar, cabe preguntarse si el registro de objetores no supone también una vulneración del derecho a la intimidad, según la legislación española y europea de protección de datos. A pesar de que la ley 3/2021 de eutanasia establece, en su artículo 16.2, que "el registro estará sometido al principio de estricta confidencialidad y a la normativa de protección de datos de carácter personal", al tener la consideración de fichero, desde el punto de vista del Reglamento (UE) 2016/679 del Parlamento Europeo y del Consejo, de 27 de abril de 2016, relativo a la protección de las personas físicas en lo que respecta al tratamiento de datos personales y a la libre circulación de estos datos (RGPD), los objetores a los que la ley obliga a inscribirse en dicho registro tienen derecho a negarse a que sus datos se incluyan en dicho registro.

En tercer lugar, otra cuestión que puede plantearse se refiere a la vulneración del derecho a la igualdad y a la no discriminación, ya que el conocimiento de las creencias personales del personal sanitario puede suponer una carga negativa a la hora de la contratación o del despido, tal y como se ha expuesto en el caso Grimmark c. Suecia. Además, puede generar un temor fundado entre el personal sanitario, inducido por el miedo a que registrarse como objetor pueda tener repercusiones negativas en su carrera profesional.

Lo que debe establecerse es si un registro de objetores constituiría un límite al ejercicio del derecho a la objeción de conciencia. La doctrina del Tribunal Constitucional ha establecido como inconstitucional cualquier medida con efecto disuasorio para el ejercicio de cualquier derecho. Es el caso de los dos registros actuales de objetores al aborto en España (en la Comunidad Autónoma de Castilla la Mancha y en la Comunidad Foral de Navarra). En ellos sólo se han incluido, hasta ahora, los nombres de tres de los muchos potenciales objetores, lo que pone de manifiesto el efecto limitador que la medida puede tener en relación con el registro de objetores a la eutanasia.

Además, la ley de eutanasia establece la existencia de un registro, pero no especifica quién tiene acceso a él. Estos términos tan abiertos e indeterminados pueden suponer una limitación injustificada del contenido constitucionalmente protegido del derecho fundamental a la protección de datos personales, tal y como se recoge en el artículo 18.4 de la Constitución Española.

Una posible solución, que permitiría la supresión de cualquier tipo de registro, y ofrecería un cauce más inclusivo a la figura jurídica de la objeción de conciencia, sería la creación de equipos sanitarios, en los que aquellos médicos objetores a la práctica de la eutanasia pudieran hacerse cargo de todos los cuidados que el paciente pudiera necesitar, quedando al margen de cualquier actuación que pudiera asociarse a la práctica concreta de la eutanasia. Esta solución requeriría una clara distinción entre la atención al paciente y la práctica de la eutanasia.

6. CONCLUSIONES

La historia de la objeción de conciencia ha sido turbulenta. El concepto ha pasado de una época en la que se priorizaba como derecho fundamental y se situaba por encima de otras disposiciones legales o derechos de terceros, al escenario actual en el que se han ido imponiendo nuevos derechos, especialmente en el ámbito de la salud reproductiva y la eutanasia. En muchos países no se ha negado la objeción de conciencia como derecho fundamental, pero se ha limitado hasta el punto de que solicitar la exención de determinadas prácticas médicas se ha convertido casi en un acto de heroísmo.

Como afirma Navarro-Valls, en ocasiones se detecta una ambigua actitud de desconfianza hacia el claro reconocimiento de los derechos de la persona en los casos de conflicto entre norma y libertad de conciencia, aunque el propio Tribunal Constitucional español es consciente -lo que es fuente de contradicción- de que la responsabilidad por la libertad de conciencia, y el consiguiente respeto a la persona humana que actúa conforme a sus convicciones más íntimas, se sitúa en ese ámbito transitorio y no fácilmente delimitado que caracteriza el ejercicio de los derechos fundamentales en su posible conflicto con otros bienes jurídicos merecedores de protección.

Este estudio ha intentado demostrar que la objeción de conciencia es un derecho fundamental que merece ser reconocido, especialmente en el caso de prácticas sanitarias que pueden oponerse a los preceptos legales y a los derechos de los pacientes, por un lado, y a la conciencia de los profesionales sanitarios, por otro. La objeción de conciencia no puede apoyarse en un principio de tolerancia que no sobrepase los límites del respeto, ni ser considerada como el derecho de una minoría, ya que goza de una dimensión de universalidad. Tampoco puede sostenerse la idea de una prioridad de las obligaciones profesionales sobre las creencias personales. En todo caso, como se recoge explícitamente en la Resolución 1763 del Consejo de Europa, e implícitamente en otros artículos de diversos textos internacionales de prestigio o, en nuestro caso, en el texto constitucional español, la objeción de conciencia debe ser vista como un derecho fundamental intrínseco a la libertad de conciencia, ideológica, de creencias y de religión de la persona.

La reciente jurisprudencia del Tribunal Supremo de los Estados Unidos ha ejemplificado cómo puede respetarse la objeción de conciencia, en el contexto de la libertad religiosa, extensible a cualquier otro tipo de creencias adecuadamente fundamentadas, sin que ello implique un perjuicio en relación con los derechos de terceros. El TEDH puede tener mucho que aprender de esos ejemplos, ya que sus sentencias, en casos como el de Grimmark c. Suecia, han priorizado el criterio formal del margen de apreciación, en lugar de defender un derecho fundamental que fomenta la convivencia democrática y la paz social.

El análisis comparativo de las legislaciones sobre eutanasia presentado también ha servido para demostrar que la ley española sobre eutanasia limita la objeción de conciencia en mayor medida que en otros países de la Unión Europea, en particular debido a la introducción de un registro de objetores.

Llegamos a la conclusión de ese registro es una medida innecesaria y desproporcionada para lograr su propósito original. Por esta razón, en lugar de un registro de objetores, sería más deseable, en términos prácticos, un registro de médicos que acepten practicar la eutanasia o el aborto, ya que ni violaría el derecho a la intimidad del objetor, ni obligaría a los médicos objetores a hacer públicas sus creencias, ni los expondría a la discriminación profesional. Este registro de médicos objetores también facilitaría el funcionamiento del sistema sanitario, a la vez que proporcionaría más información al paciente.

Fletcher afirma que la objeción de conciencia es generalmente un derecho limitado y no absoluto. La mayoría de los derechos están limitados por los derechos de los demás y por el interés público, y las limitaciones son probablemente mayores en el caso de la objeción de conciencia. Esto se debe a que la objeción de conciencia suele surgir en un contexto de obligación legal preexistente, por parte del objetor, de prestar el servicio médico que motiva la objeción.

Es innegable que la objeción de conciencia puede afectar a los derechos de los demás y, en consecuencia, debe limitarse como derecho, pero también es cierto que los derechos de los demás deben poder limitarse, también, en orden al derecho a la objeción de conciencia de los profesionales sanitarios. La limitación de los derechos debe producirse en ambas direcciones, promoviendo un ajuste razonable y respetando el principio de proporcionalidad.

Por otro lado, el interés público, es decir, el buen funcionamiento del sistema sanitario, que busca satisfacer legalmente las necesidades de los pacientes, puede preservarse sin privar de derechos a una de las partes, promoviendo que los profesionales no se opongan a la prestación sanitaria requerida, aun en contra de su propia conciencia. Tal vez, la "notificación previa" constituiría una ventaja para los pacientes a la hora de seleccionar a sus médicos, especialmente a sus médicos de

cabecera, ya que son los que más influyen en la práctica del paciente, que en este caso no quedaría desamparado si desea que se le practique la eutanasia, al mismo tiempo que, tampoco el personal sanitario se vería afectado en su derecho a la intimidad, ya que la objeción de conciencia podría ser declarada de forma interna o personal, sin tener que inscribirse sus datos en un registro de objetores.

La necesidad de cumplir los requisitos establecidos en un precepto legal debe equilibrarse con la necesidad de cumplir las normas asociadas al reconocimiento de un derecho fundamental, como la objeción de conciencia. El cumplimiento de la ley no puede producirse a costa de menoscabar el contenido de este derecho fundamental recogido en la mayoría de los textos nacionales e internacionales. En resumen, existe el deber de buscar un equilibrio entre los derechos del paciente, en los términos legalmente previstos, y la posibilidad de que el personal sanitario ejerza el derecho a la objeción de conciencia, lo que supondría una importante contribución a la libertad y al pluralismo en nuestra sociedad democrática.

7. REFERENCIAS

Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea (2000/C 364/01), Diario Oficial de la Unión Europea, 18 de diciembre de 2000. Disponible en: https://bit.ly/3tXtrYM

Constitución Española, BOE núm. 311, de 29/12/1978. Disponible en: https://bit.ly/3wXaaIS

De Lucas, J. (1992). ¿Para dejar de hablar de tolerancia? Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho 1, 117-126.

Fletcher, R. (2014). “Conscientious Objection and Harm Reduction in Europe”. En Women's Link Worldwide and O'Neill Institute for National and Global Health Law T-388/2009 Conscientious Objection and Abortion: A Global Perspective on the Colombian Experience. Online, Queen Mary School of Law Legal Studies Research Paper No. 228/2015, 123-146. Disponible en: https://bit.ly/3Dvyzqn

Fuss, P. (1973). "Conscience", en Donnelly y Lyons (eds), Conscience, 35-50.

Grimmark c. Suecia, solicitud nº 43726/17, de 12 de marzo de 2020. ECLI:CE:ECHR:2020:0211DEC004372617

Holland Overheid, "Wet toetsing levensbeëindiging op verzoek en hulp bij zelfdoding", (2000-2001) 26691 nº 137. Disponible en https://bit.ly/3LoqC8Z

Kaldjian, L. C. (2019). Understanding Conscience as Integrity: Why Some Physicians Will Not Refer Patients for Ethically Controversial Practices. Perspect Biol Med 62(3), 383-400.

Ley Orgánica 3/2021, de 24 de marzo, de regulación de la eutanasia, "BOE" núm. 72, de 25 de marzo de 2021, disponible en https://bit.ly/3ILDHYf

Loi du 16 mars 2009 sur l'euthanasie et l'assistance au suicide, Journal officieldu Grand-Duchéde Luxembourg. Disponible en https://bit.ly/3NtPiif

McConnell, D. y Robert F. Card, R. F. (2019). Public reason in justifications of conscientious objection in health care. Bioethics, 33, 625-632.

Ministere de la Justice, "Loi relative a l'euthanasie", C-2002/09590, Moniteur Belge, 22 de junio de 2002, 28515-28520. Disponible en https://bit.ly/3JOkI0p

Navarro-Valls, R. y Martínez-Torrón, F. J. (2012). Conflictos entre ley y conciencia. Las objeciones de conciencia. Iustel.

Palomino Lozano, R. (2020). Manual Breve de Libertades Públicas. Universidad Complutense de Madrid.

Prieto Sanchís, L. (2009). “Estado Laico y Educación en valores” (13-42), en Santiago Catalá (ed.) Sistema Educativo y Libertad de Conciencia. Alderabán

Savulescu, J. y Schuklenk, U. (2017). Doctors Have No Right to Refuse Medical Assistance in Dying, Abortion or Contraception. Bioethics, 31(3), 162-170.

Serrano, J. Mª. (2008). Eutanasia y objeción de conciencia. Anuario de Derechos Humanos. Nueva Época, 9, 501-525.

Sulmasy, D. P. (2008). What is conscience and why is respect for it so important? Theor Med Bioeth, 29, 135-149.

Tribunal Supremo de los Estados Unidos, Burwell, Secretaria de Salud y Servicios Humanos, y otros contra Hobby Lobby Stores, Inc. y otros, nº 13-354, 30 de junio de 2014.

Tribunal Supremo de los Estados Unidos, Little Sisters of the Poor Saints Peter and Paul Home v. Pennsylvania, No. 19-431, 8 de julio de 2020.

Wicclair, M. R. (2011). Conscientious objection in health care: An ethical analysis. Cambridge University Press.

Wicclair, M. R. (2019). Conscientious objection, moral integrity and professional obligations. Perspectives in Biology and Medicine 62(3), 543-559.

EL TRÁNSITO DEL SÚBDITO AL CIUDADANO EN UN ESPACIO TRANSFRONTERIZO EN RELACIÓN CON LA MULTITERRITORIALIDAD

MARÍA REMEDIOS GUERRERO TRUJILLO
Doctoranda UCA

ALEJANDRO ARNET RODRÍGUEZ
Doctorando UNED

1. INTRODUCCIÓN:

Uno de los aspectos cruciales del mundo globalizado son las migraciones, migraciones que condicionarán los conceptos de territorialidad, ciudadanía o Estado Nación.

Ceuta se va consolidando desde el comienzo de la globalización en los años noventa del siglo pasado en una ciudad de tránsito por la que cruzar miles de migrantes en su periplo migratorio hacia el norte. A este respecto son muchos los estudios que nos distinguen la migración subsahariana y argelina como una de las variantes migratorias que la ciudad acoge en vistas a proceder a la regularización de los mismos[348]. Estas personas tienen por meta llegar a Europa, no la de permanecer en Ceuta y la ciudad no es, por ende, su lugar de destino. En cambio, hay una segunda variante que sí opta por permanecer en la ciudad, y que será objeto de nuestro estudio. Nos referimos a parte de la migración marroquí, o ciudadanos marroquíes que, por la proximidad a la ciudad de Ceuta y por los convenios existentes con el país vecino, como la exención de visado para la población de la región de Tetuán, han pasado años viviendo entre los dos países hasta que en un determinado momento

[348] Esta distinción la hacen, por orden de aparición, desde Ana María Planet Contreras, pasando por Pietro Soddu hasta María del Carmen Burgos Goré.

optan por, no pudiendo perder la nacionalidad marroquí[349], adquirir la nacionalidad española por diferentes vías. En ese momento, la opción más adecuada dentro de los conceptos asociados a la territorialidad ha sido la multiterritorialidad como práctica consolidada entre los ciudadanos ceutíes originarios de Marruecos, en tanto que han podido desempeñar su vida a uno y a otro lado de la frontera hispano-marroquí. El proceso de nacionalización lleva sucediendo de forma regular en Ceuta desde la promulgación de la anterior legislación de extranjería (Ley Orgánica 7/1985, de 1 de julio, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España), hasta la actual y ha permitido que personas de nacionalidad marroquí acogidos a la conceptualización de súbditos evolucionaran a la condición de ciudadanos con lo que ello entraña, especialmente en cuanto a la garantía de derechos fundamentales y libertades públicas. Tomando en consideración que los marroquíes son en su totalidad de religión musulmana, que tienen una tasa de natalidad mayor a la de cualquier país europeo y que una vez nacionalizados españoles, suelen contraer matrimonio con otra persona de Marruecos, comprenderemos que la población de Ceuta esté virando en los últimos treinta años de mayoría de origen peninsular y cristiana a mayoría musulmana. Conociendo además que el islam es una religión con consideración social y política, no podemos por ende evitar la creencia e incluso el temor que existe en la ciudad a dibujar un porvenir eminentemente islamizado. Aquí se plantea el dilema de si el islam político está listo para comprometerse con la democracia y sus valores y si acaso allí donde la mayoría de los ciudadanos sean musulmanes, se debe tolerar un islamismo moderado dentro de la política como propuso Emad El-Din Sahin en "El Islam Político: ¿está listo para comprometerse?[350] . Además si a ello le sumamos que la comunidad islámica de Ceuta no depende, como ocurre en el resto de España, de la española sino de la marroquí, entendemos el interés implícito que tiene Marruecos por

[349] Marruecos, que no tiene con España convenido en materia de doble nacionalidad, no da de baja a sus ciudadanos cuando adquieren la nacionalidad española, esto hace que en Ceuta sean muchos los ciudadanos con "doble nacionalidad". Véase que esa negación llega a cualquier punto de España: https://legalteam.es/lt/marruecos-se-lava-las-manos-ante-los-requerimientos-de-renuncia-de-nacionalidad-que-esta-haciendo-el-registro-civil-de-barcelona/

[350] https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2886727

mantener a la Umma ceutí dentro de su abrigo en tanto que es consabida la reclamación perpetua del país vecino por las ciudades norteafricanas[351] pues manteniendo su control las utiliza como instrumento para obtener beneficios en las políticas bilaterales como también hace con la inmigración al ejercer mayor o menor vigilancia sobre sus fronteras según los intereses del momento [352].

2. OBJETIVOS

2.1. De cómo afecta el modelo fronterizo híbrido y la multiterritorialidad a la inmigración marroquí:

Son muchos los especialistas que como Castan Pinos (Castan Pinos, 2015)) o Escarcena (Pablo and Escarcena n.d.) se decantan por definir la frontera ceutí como un modelo híbrido donde se combinan las estrategias humanitarias y de securitización en orden a la atención de los migrantes, según planteamientos oscilantes entre la frontera abierta o la frontera cerrada respondiendo a las necesidades y a los intereses geopolíticos, originando por ende una permeabilidad fronteriza selectiva.

A nosotros nos compete determinar el modo en que esta frontera híbrida afecta a la inmigración marroquí que más directamente está relacionada con Ceuta, la que practicando la multiterritorialidad tiene opción, por diferentes vías, de acceder a la nacionalidad española.

Previo a la Ley de Extranjería, la población marroquí practicaba la multiterritorialidad sin necesidad de mayor trámite porque la frontera era permeable. Ahora bien, a partir de la inclusión en la Unión Europea y la schengenización de la frontera, esa población que habitaba a ambos lados tuvo que regular su situación para permanecer en la ciudad. La

---

[351] https://www.lavozdegalicia.es/noticia/espana/2020/12/21/primer-ministro-marruecos-dice-ceuta-melilla-marroquies-sahara/00031608580531192653521.htm

[352] El acontecimiento del 17 de mayo del 2021 bien puede ser interpretado como una muestra de poder o como una prueba del gobierno a sus súbditos, a pesar de que la embajada marroquí argumentara como causa al acogimiento del líder saharaui por parte de España. https://fundacioncibei.org/ceuta-crisis-migratoria-y-diplomatica/

europeización de la frontera coincide con la securitización, la libre circulación por Europa exigía el control migratorio en la ciudad y se procede a la impermeabilización fronteriza. A la población marroquí asentada en la ciudad, población habituada a la práctica de la multiterritorialidad, le llega el momento de decantarse por Marruecos o España. Comienza ahí el proceso nacionalización que, según Leria Ortiz, antes apenas despertó interés y en los años 80 movilizó con eco nacional a los musulmanes que no habían regulado su situación en la ciudad (Ortiz, 1991). Estos fenómenos promueven la multiterritorialidad así como una retroalimentación entre Ceuta y el norte de Marruecos. Este hecho particular deberíamos analizarlo por ambas partes, es decir, estimar que tanto Marruecos y la zona limítrofe con Ceuta, como la ciudad española se ven favorecidas[353]. Recordemos que durante esta etapa (1986-1991), la política de nacionalización en la ciudad de personas de origen marroquí que demostraron tener arraigo en Ceuta[354] tuvo gran dinamismo.

La frontera híbrida posibilitará la permeabilidad selectiva que favorecerá a la población marroquí de la provincia de Tetuán porque, para no molestar a Marruecos, recibirá un trato especial y podrá acceder a Ceuta sin visado. Eso permitirá que cada vez más población de Marruecos se acerque a la zona de Tetuán y especialmente a Fnideq[355]. Ese practicar la multiterritorialidad les dará la ocasión de poder vivir en Fnideq y trabajar en Ceuta o incluso de optar por establecer lazos sentimentales con ceutíes hasta derivar en matrimonio y originar reagrupamientos familiares a raíz de ello, o incluso tener posibilidad de utilizar el hospital de la ciudad para el alumbramiento de sus hijos, e ir acercándose cada vez más a la obtención de la nacionalidad[356]. Los movimientos que van

---

[353] Sería interesante evaluar cómo después de dos años de frontera cerrada la población de ambos lados se ha visto más o menos perjudicada.

[354] Arraigo que desde un punto de vista antropológico ofrece distintos discursos por las comunidades musulmanas y cristianas y que, según relata Christiane Stallaert en Etnogénesis y etnicidad, son discursos igualmente etnocéntricos.

[355] Fnideq o Castillejos, localidad marroquí más próxima a Ceuta, cuyo crecimiento demográfico en los últimos veinte años se debe a la exención del visado y a la multiterritorialidad.

[356] Por cuya obtención de la nacionalidad hasta el presente, y también a través de Melilla, se llega incluso a rebasar los límites legales. https://elpais.com/espana/2022-04-22/espana-

dirección Marruecos- Ceuta, son movimientos migratorios según Ana María Planet Contreras, aunque no se cuantifiquen como tal porque poseen las características y consecuencias de la migración tradicional (Saceda Montesinos, 2015) ya que en lugar de transitar diariamente sin pernoctar, permanecen en la ciudad con el objetivo de aspirar a permanecer en la misma ya sea de modo regular o clandestino.

2.2. Proceso de nacionalización y nueva ciudadanía:

El proceso de nacionalización ha sido un continuo desde que la polémica Ley de Extranjería diera el pistoletazo de salida a la nueva concepción de frontera denominada por Castan Pinos "fortaleza europea", y ha sido posible porque en la ciudad de Ceuta la práctica de la multiterritorialidad había originado que gran parte de la población estuviera indocumentada. En términos generales, hallamos en esta fecha que "de los quince mil musulmanes residentes en Ceuta, dos mil cuatrocientos eran de nacionalidad española, quinientos poseían la tarjeta de estadística y el resto eran indocumentados" (Castan Pinos, 2015, pág. 117). Estamos hablando, por tanto, de casi 12.400 personas indocumentadas en Ceuta y de 500 con tarjeta de estadística. El inconveniente, por tanto, no creemos que fuera los cientos de personas con las Tarjetas de Estadística, sino los miles de indocumentados que, en la mayoría de los casos contaba con pasaporte marroquí y que, por ende, tenía la posibilidad de hacer su vida a ambos lados de la frontera. La schengenización de la frontera se adapta a los movimientos migratorios que día a día traspasan la frontera hispanomarroquí, con lo que el visado exigible a la población marroquí será la norma excepto para la población de Tetuán que podrá entrar y salir a diario, tasada por Ribas-Mateo diariamente entre 30000 y 40000 personas, dando lugar a patrones de movilidad circular (Ferrer Gallardo, 2008). Este magnetismo migratorio no se corresponde con los contratos de trabajo que los transfronterizos tienen porque con autorización o no de residencia en el año 2007 sumaban 2964 personas (Andreo Tudela, Juan Carlos, 2013, pág. 25).

---

retira-la-nacionalidad-a-78-bebes-que-fueron-inscritos-como-espanoles-mediante-un-fraude.html

A raíz del impacto social que producen las movilizaciones y del reconocimiento que hace España de lo que se denomina el desconocimiento de la situación histórica de las ciudades fronterizas con Marruecos, la falta de previsión, el limbo no razonable de la comunidad musulmana (Castan Pinos, 2015, págs. 118-119), se dará comienzo a un proceso de nacionalización que hasta el año 1991 será un continuo, generando otra cuestión de interés y es si estos nuevos ciudadanos españoles al jurar la nacionalidad española pierden o no la marroquí porque, de lo contrario, su situación no solamente vendría a mejorar sino que iría en contra de los principios de la legislación española que no tiene acuerdos de mantener doble nacionalidad más que con países iberoamericanos. La polémica está servida y sigue latente en el contexto ceutí hasta el día de hoy[357] porque aunque hubo quienes vieron en este cambio un modo para que las ciudades dejaran atrás su papel histórico de guarniciones militares y se les consideraran como ciudades dinámicas, siguen cayendo sobre las mismas una imagen negativa que tal vez devenga de haber sido un acontecimiento mantenido al margen de la "historia oficial" como Enrique Delgado declaró a Castan Pinos en una entrevista hace más de una década (Castan Pinos, 2015, pág. 119).

Y para concluir la etapa entre 1985 y 1990, realicemos un imaginario sobre el modo en el que la población de la ciudad cambió en razón de la población originaria de Marruecos que se va nacionalizando, elaborando un gráfico donde observar que un total de 6.342 personas adquieren la nacionalidad española en Ceuta.

[357] https://www.ceutaactualidad.com/articulo/frontera/existe-doble-nacionalidad-espana-marruecos/20200211195942098476.html

Gráfico 1: Concesiones de nacionalidad entre 1986-1991

Fuente: elaboración propia (López García, 2003).

El dinamismo de la política de nacionalización en la ciudad de personas de origen marroquí fue tal que hay autores como Manuel Leria y Ortiz de Saracho que lo denominaron "invasión demográfica" (Ortiz, 1991).

2.3. La necesidad de nuevos políticas integradoras en un modelo de estado más diverso ante un nuevo modelo de ciudadanía más diversa:

En el artículo 16 de la Constitución Española se garantizan la libertad ideológica, religiosa y de culto, algunos de los derechos más íntimamente vinculados al libre desarrollo de la personalidad. En el apartado 3. del referido artículo se establece lo siguiente: *Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones*

La libertad religiosa en nuestro país se reguló mediante la Ley Orgánica 7/980, de 5 de julio, de libertad religiosa, a su vez desarrollada por el Real Decreto 142/1981, de 9 de enero, sobre organización y funcionamiento del Registro de Entidades Religiosas y el RD 1980/1981, de 19

de junio, sobre constitución de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa. El límite a estos derechos reconocidos en el primer párrafo del artículo 16 CE lo constituye el orden público 'protegido por la ley', es decir no hace referencia a un orden público de carácter policial sino aquél que se deriva conforme de lo establecido en el ordenamiento jurídico tendente a proteger ese orden establecido y, en particular, los derechos fundamentales. El Tribunal Constitucional se ha ceñido a esta interpretación estricta de la cláusula de orden público, que sólo será invocable cuando se haya constatado en sede judicial la existencia de un peligro cierto para la seguridad, la salud o la moralidad públicas (STC 46/2001, de 15 de febrero). Desde una perspectiva de derecho comparado, la Constitución marroquí de 2011, establece en su artículo 3 lo siguiente: "*El Islam es la religión del Estado que garantiza a todos el libre ejercicio de los cultos".* En este precepto se plasma el carácter explícito de la confesionalidad del Reino de Marruecos, siendo la monarquía, la garante del respeto al Islam, tal y como establece el artículo 41 de la Constitución Marroquí. Del mismo modo y a tenor de la posible reforma constitucional establece el artículo 175 que la monarquía, así como las disposiciones relativas a la religión musulmana no podrán ser objeto de reforma constitucional, reiterándose en su norma suprema la imposibilidad de llevar a efecto un modelo asimilable al constitucionalismo contemporáneo propio de los países occidentales.

Con respecto al derecho de familia, la constitución española establece en su artículo 32. 1 que el hombre y la mujer tienen derecho a contraer matrimonio con plena igualdad jurídica. La constitución marroquí regula en su artículo 8 lo siguiente: "*El varón y la mujer gozan de derechos políticos iguales. Son electores todos los ciudadanos mayores de edad de los dos sexos que gozan de sus derechos civiles y políticos".* No se hace una mención expresa a una igualdad efectiva entre hombres y mujeres en el ámbito del derecho de familia en general y del matrimonio en particular.

Marruecos dispone de un Código de Familia cuya denominación en árabe es "*Al Mudawana* " por el que se promulgó la Ley n.º 70-03 del Código de Familia (Boletín Oficial n.º 5184 del jueves 5 de febrero de 2004). El vigente código de familia incorporó reformas sustanciales en

materia de derechos de la mujer, desde una perspectiva musulmana, pues fue ordenamiento jurídico avanzado en su momento, llevando igualmente reformas sustanciales en lo concerniente a la responsabilidad de la familia recayendo conjuntamente sobre ambos cónyuges, acabando con la tutela del hombre (Padre o allegados) sobre la mujer para contraer matrimonio. Se fijó la edad del matrimonio uniformemente en los 18 años, garantizando el divorcio como derecho ejercido por hombre y mujer, introduciendo la figura de los bienes gananciales. Según dispone el artículo 2 del código es aplicable "a todos los marroquíes, incluso los que ostenten otra nacionalidad", así como hace extensible "*a toda relación entre dos personas cuando una de ellas sea marroquí".* Una de las cuestiones que mantiene el código es lo relativo a la Dote (*Sadaq*) regulado en el artículo 26, considerándolo como " *todo bien que el marido ofrece a su esposa para expresar su voluntad de contraer matrimonio".* En cuanto a los impedimentos del matrimonio (regulados en el Título III), se contemplan entre "perpetuos" y "temporales". Llama poderosamente la atención como uno de los impedimentos temporales para contraer matrimonio es el relativo al "de *una musulmana con un hombre de otra confesión religiosa y el matrimonio de un musulmán con una mujer de otra confesión religiosa, excepto si ella pertenece a alguna de las religiones del Libro (cristina o judía fundamentalmente)",* marcando un claro carácter confesional en las relaciones matrimoniales. La cuestión más llamativa sin duda es la relativa a la poligamia, admitida en el código, siguiendo los preceptos del derecho islámico, con la posibilidad de mantener hasta cuatro esposas simultáneas.

3. METODOLOGÍA

3.1. Otras fronteras

Deleuzei y Guattari acuñaron el término de-territorialización en su libro AntiOedipus en el año 1975 para referirse a la desaparición de los lazos entre la cultura y el lugar o territorio en el que dicha cultura se reproduce (Castan Pinos, 2015). Tomando como punto de partida esta concepción original, planteamos un debate epistemológico sobre la propia

territorialidad, y para ello recurrimos al estudio realizado por un geógrafo brasileño, Rogério Haesbaert, del que surgió su libro El mito de la desterritorialización**.** Su tesis teórica se inspira en un trabajo empírico sobre los gauchos, cuya movilidad de Brasil a Paraguay, aunque las estadísticas no fueran muy fiables, sumaban una población de 400 mil inmigrantes brasileños representando un problema geopolítico (Haesbaert, 2013). En nuestro caso, tendremos en consideración esta investigación porque, aunque a priori parezca muy distante a la situación que investigamos, podría ser tenida en cuenta a la hora de desplazarnos a situaciones vitales que se mueven entre fronteras y que generan problemas geopolíticos. Los cuatrocientos mil inmigrantes brasileños distan mucho de los dos o tres mil inmigrantes marroquíes (sin tener en cuenta la consideración de los treinta mil que se registraban diariamente cuando la frontera estaba abierta)[358], pero también dista la extensión de Paraguay comparándola con la de la ciudad de Ceuta, de más de 400 mil kilómetros cuadrados a poco más de 18. Con lo dicho, entenderemos que en términos de proporción relativa no distan tanto y podemos por ende cuestionar si acaso pudiera suponer la incesante inmigración marroquí a la ciudad de Ceuta un problema geopolítico a largo plazo.

En principio, como demógrafo, el autor rechaza la denominación de desterritorialización porque cancelaría uno de los conceptos fundamentales de la geografía, el territorio, y por ello nos aclara que su investigación ha reunido otros campos. El autor critica el hecho de que los diferentes estudios sobre la desterritorialización se construyen en abstracto y que no matizan a qué territorio se refieren, con lo que aprovechamos la oportunidad que aquí tenemos para ir a lo concreto. En nuestro caso, el espacio al que nos referimos en nuestra investigación ocuparía el sector de ambos lados de la frontera ceutí por el que, más allá de los muros existentes, se mueve la vida de las personas, ciudadanos a ambos lados que de uno u otro modo se decantan por el lado ceutí en tanto que el objetivo, como hemos venido viendo, ha sido el de

[358] En entrevista a las autoridades ceutíes, Javier Otazu en Los tres jaques del rey de Marruecos, constata que la población que a diario atraviesa la frontera llega a significar un porcentaje equiparable el 22% de la población ceutí.

nacionalizarse español viviendo a ambos lados, dadas las ventajas que les supone.

Aclara el hecho de que no se debe de disociar la desterritorialización de la reterritorialización ya que uno de los errores de los estudios existentes es la asociación a categorías dicotómicas. El autor, entre ambas categorías antagónicas, se refiere a un proceso de multiterritorialidad o transterritorialidad en lugar de la desterritorialización. En Ceuta, tanto antes de la Ley de Extranjería como después para los ciudadanos que se ven favorecidos por la exención del visado, ha sido posible practicar la multiterritorialidad obteniendo ventajas como la de los trabajadores transfronterizos: poder trabajar en una ciudad con un sueldo europeo y pernoctar en otra pagando un alquiler que en muchos casos podía ser diez veces menor al que tendría que pagar donde no le está permitido permanecer. Asimismo esta práctica tan común fue la que propició el proceso de nacionalización en tanto que quiénes de forma normalizada vivían a ambos lados de la frontera y practicaban la multiterritorialidad, exigieron la nacionalidad por arraigo, y de ello da fe que eran los menos los que estaban en condición de apátridas ya que la mayoría contaba con pasaporte marroquí a la vez que la tenencia o no de la tarjeta de residencia, o también llamada peyorativamente "chapa de perro" (Fernández García, 2020). Ahora bien, el autor subraya una hibridación cultural como la consecuencia de las migraciones transnacionales en su objeto de estudio. En nuestro caso, en cambio, no ha existido hibridación cultural entre las dos poblaciones que al día de hoy se reparten la mitad de la población en la ciudad de Ceuta, la cristiana originaria de la península y la musulmana originaria de Marruecos.

3.3. Datos sobre nacionalizaciones

En la ciudad de Ceuta, a lo largo de los últimos años y, más concretamente en los periodos comprendidos entre los años 2013 a 2014 ha existido un porcentaje considerable de adquisición de nacionalidad española por parte de marroquíes.

Tabla 1. Marroquíes que adquirieron la nacionalidad española por sexo

	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020
Hombre	191	194	96	167	85	92	69	186
Mujer	164	166	67	125	52	86	79	134
Total	355	360	163	292	137	178	148	320

Fuente: INE

Un hecho significativo, sin duda es el que, por poner un ejemplo, durante el año 2018 según datos del INE (Instituto Nacional de Estadística) se celebraron un total de 431 matrimonios en la Ciudad de Ceuta, de los que 211 (49%) al menos uno de los contrayentes era extranjero, optando el 51 % del total contrayentes por ceremonias de carácter civil. Este porcentaje de matrimonios donde al menos un contrayente es extranjero, resulta especialmente llamativo si lo comparamos a nivel nacional donde arroja un valor de un 16,7 % para el mismo año de referencia.

Conviene resaltar por tanto la modificación normativa llevada a efecto por mediación del Real Decreto-ley 16/2012, de 20 de abril, de medidas urgentes para garantizar la sostenibilidad del Sistema Nacional de Salud y mejorar la calidad y seguridad de sus prestaciones que en su Disposición Final 5ª, modificando el Real Decreto 240/2007, de 16 de febrero, sobre entrada, libre circulación y residencia en España de ciudadanos de los Estados miembros de la Unión Europea y de otros Estados parte en el Acuerdo sobre el Espacio Económico Europeo, regulando un nuevo artículo 7 del referido cuerpo normativo; equiparándose por tanto a los principios económicos establecidos en el Real Decreto 557/2011 con respecto a los requisitos económicos del cónyuge, redundando en un 70% las denegaciones de las concesiones de Tarjeta de Residencia de familiar comunitario. Lo cual resulta preceptiva y necesaria para la solicitud de la nacionalidad española por residencia. Por otro lado y por mediación Real Decreto 1004/2015, de 6 de noviembre, por el que se aprueba el Reglamento por el que se regula el procedimiento para la adquisición de la nacionalidad española por residencia se han añadido requisitos más rigurosos, en especial atención al conocimiento de la lengua española (algo que no afecta a la población

extranjera de origen hispanoamericano), así como de los valores históricos, constitucionales y socioculturales de España, de ahí la caída significativa en años posteriores a la entrada en vigor de la normativa más restrictiva.

3.4. Multiterritorialidad desde el trabajo de campo

Diversos son los indicadores sobre multiterritorialidad que favorecen las nacionalizaciones y que la investigadora obtuvo de trabajo de campo y entrevistas[359]. Baste aquí enumerar algunos de los posibles para hacernos una idea:

- Matrimonios entre españoles y marroquíes.
- Habitar a ambos lados de la frontera, tener casa, campo…en Marruecos para las vacaciones y expresar su malestar ante el cierre.
- Alumnos que con el cierre de frontera se quedaron atrapados en Marruecos y no se incorporaron a sus clases en Ceuta.
- Transfronterizas que han elegido quedarse en el lado ceutí porque necesitan del sustento para alimentar a sus familias que habitan en Marruecos.
- Transfronterizas que han contraído matrimonio con ceutí.
- Divorcio de mujer musulmana española casada con marroquí porque este le propone la poligamia.
- Dos años y medio después del cierre fronterizo sigue habiendo vehículos con la matrícula marroquí circulando por Ceuta y trabajadores en situación irregular que han preferido no regresar porque trabajando aquí pueden sufragar gastos de sus familias.
- Remesas de Ceuta a Marruecos.

[359] Trabajo de campo realizado en los dos últimos años, incluyendo entrevistas y observación participante que constituyen elementos de una investigación mayor.

4. DISCUSIÓN

4.1. El cosmopolitismo moderno como antecedente a la ciudadanía

Existe un viejo ideal del concepto de cosmopolitismo desde un prisma meramente contemporáneo, enmarcándose en un contexto histórico del que partimos tomando como momento de inicio el Siglo de las Luces en General y más concretamente la implantación de las primeras democracias de corte occidental a lo largo de finales del Siglo XVIII y durante el siglo XIX. No obstante las raíces de ese cosmopolitismo las encontramos en el viejo ideal del cinismo y el estoicismo antiguos en torno al "cosmopolitismo ciudadanía universal, una doctrina en virtud de la cual todos los seres humanos, con independencia de cualesquiera diferencias de estatus y pertenencias políticas entre ellos, deben ser considerados como miembros integrantes de una sola comunidad ético política, la "comunidad de todos los seres humanos" o "macrocomunidad mundial", que formaría la clase unitaria de todos los hombres y que, como tal comunidad, debe ser estimulada y articulada políticamente (De, 2007). En este sentido y desde un punto de vista normativo, para autores como Habermas el cosmopolitismo se presenta como la única filosofía compatible con el universo moral que caracteriza a las sociedades contemporáneas, basado en la primacía de los derechos humanos como presupuesto axiológico de toda organización política y jurídica, respondiendo a exigencias morales universales.

Los griegos y los romanos conocieron su propio proceso globalizador, al extender en el ámbito de su espacio público hasta prácticamente los confines del mundo conocido en ese momento histórico, con las siguientes transformaciones de sus modos de organización y destribución de ese espacio público. No obstante, hubo importantes mutaciones en el concepto mismo de ciudadanía (*civitas*) en el imperio romano. Para los romanos "ciudadanía" o *civitas* designaba la cualidad del ciudadano con los diferentes derechos y deberes que lo definen en un marco de pertenencia comunitario. La concesión de la ciudadanía romana fue muy rara en la República.

4.2. Del súbdito al ciudadano

Cabe destacar que el Senado romano se mostró muy reacio en sus orígenes a la concesión de la ciudadanía romana en las provincias, marcando una clara preferencia en la península Italica. Las luchas y guerras civiles modificaron la actuación en este campo por parte de las clases dirigentes romanas. La concesión de la ciudadanía romana a los provinciales (y su posterior inclusión en el Senado) se convirtió entonces en una práctica usual, como queda confirmada por las concesiones de C. Mario, Cn. Pompeyo Estrabón, L. Cornelio Sila, Q. Sertorio, Cn. Pompeyo Magno, y C. Julio César, seguida por Marco Antonio (Amela Valverde, 2004).

La esfera pública que se desarrolla hacia el final del Antiguo Régimen (*"bürgerliche ¨Offentlichkeit")* es por el contrario aquella de los individuos que se asocia libremente. Habermas llama la atención sobre la importancia de una esfera pública literaria, y en un primer tiempo apolítica, como campo de ejercicio de un razonamiento público (Windler & Windler Dirisio, 1995).

Entre los mecanismos de inclusión un tema clave es el de la ciudadanía, como ha sido en el pensamiento político moderno. Para Rousseau el elemento clave de la constitución política era la ciudadanía en un país libre y soberano, y para él la Roma republicana constituía un ejemplo privilegiado (Duplá Ansuategui, 2008).

La concepción de los términos "multitud", "vulgo", "plebe" y "turba" son perfectamente intercambiables, es directamente subsidiaria de la necesidad que durante la primera mitad del siglo XVII se atribuye a la organización política del absolutismo-cuanta mayor distancia se interpone entre el súbdito y el soberano, más sobredimensionada queda la figura de este último (Lomba Falcón, 2011).

Los derechos humanos contenidos en las primeras declaraciones eran principalmente derecho civiles y políticos, propios de la clase burguesa dominante en aquellos momentos. Conforme avanzó el siglo XIX el proletariado se fue dando cuenta paulatinamente de que las libertades ya reconocidas no eran suficientes para el logro real de sus objetivos (De Castro: 2003). Por tanto, la lucha de los derechos humanos en la

segunda mitad del siglo XIX se centra fundamentalmente en la consecución de los derechos económicos, sociales y culturales, lograda finalmente en el siglo XX, surgiendo así el Estado Social de Derecho, cuyas previsiones en materia de derechos humanos, irían mucho más allá que lo previsto por el Estado Liberal, propio del siglo XIX. El proceso de colonización llevado a cabo en los siglos XIX y XX no significó la extensión de los derechos a las poblaciones indígenas. De hecho, poco tiempo después de la finalización de los procesos de descolonización, se alzaron numerosas voces que reclamaban la creación de una nueva generación de derechos humanos que fuera capaz de satisfacer las demandas de dichos países (De Castro: 2003)

4.3. Las distintas dimensiones de la Ciudadanía

1. Ciudadano como contrario a extranjero, entendiendo ciudadanía como *pertenencia* a un Estado, así como a un determinado ordenamiento jurídico.
2. Ciudadano como contrario a súbdito, entendiendo ciudadanía como un término asimilable a la e*mancipación*, la condición de una persona adulta que decide por sí misma y participa a través del voto, en las decisiones públicas, en el desarrollo normativo que deberá cumplir.
3. Ciudadano como contrario de marginado social, entendiendo como una dotación común, un conjunto de tutelas y de beneficios materiales garantizados públicamente a todos los miembros de una comunidad pública (Marshall, 1950), la ciudadanía como pertenencia, se acompaña no sólo de derechos civiles y políticos (*emancipación*), sino también de derecho sociales como la educación y la sanidad públicas, es decir, el acceso a una cuota de bienestar material acumulado y compartido colectivamente (d*otación o welfare).*
4. Ciudadano como contrario a comunitario, entendido como miembro de una específica comunidad local, religiosa, étnica, lingüística, nacional; en este caso por ciudadanía se entiende *normalización.*

4.4. Doble nacionalidad

La doble nacionalidad constituye uno de los aspectos más debatidos de la pertenencia de la ciudadanía como "*no extranjería" (*Bauböck 1994, Aleinikoff y Klusmeyer, 2001 a, 2001 b; Hansen y Weill 2002; Heilbroner y Martin 2003). La situación de doble pertenencia jurídica es difícil de gestionar, aunque es imposible de evitar. La doble ciudadanía se presenta como un fenómeno inevitable por las reivindicaciones y las conquistas de igualdad entre hombres y mujeres. Aunque los actores principales de los tratados son los estados, los tratados una vez suscritos actúan como vínculos externos. España tiene suscrito una serie de convenios de doble nacionalidad con países principalmente iberoamericanos, condicionados por vínculos de carácter histórico exceptuando el caso francés.

4.5. Del súbdito al ciudadano en un contexto transfronterizo

Desde nuestra óptica occidental, fruto del siglo de las luces y del constitucionalismo con sus raíces en el siglo XIX, con una secularización de la sociedad cada vez más diversa, miramos al mundo árabe como si fuera un todo homogéneo, e incluso confundimos árabe e islámico (*Justo Lac*, n.d.)

Existen tres grandes organizaciones siguen teniendo gran relieve tanto a nivel político y religioso como en la esfera económica y cultural: La Liga Mususlmana Mundial (LMM), la Organización de la Cooperación Islámica (OCI) y la Liga de los Estados Árabes o Liga Árabe (LA).

Aunque se suela concebir que todos los ciudadanos tienen los mismos derechos, en realidad no es así. En las sociedades musulmanas, por ejemplo, la mujer tiene menos derechos que el hombre; el ciudadano cristiano no tiene los mismos derechos que el ciudadano musulmán; la hermana hereda por ley menos que su hermano; asignar un guardián (marido, tío, hermano…) de la mujer lo exige la ley islámica. Hay una gran diferencia entre sujetos de Régimen y ciudadanos de un Estado (*Justo Lac*, n.d.).

Nuestras sociedades occidentales manifiestan un notable pluralismo religioso y también una gran diversidad cultural. Los gobiernos europeos

no les “conceden el permiso” a otras confesionalidades para ejercer su derecho al culto, sino que se lo garantizan.

A juicio de Justo Lacunza-Balda[360] un problema evidente en las sociedades musulmanas es la secularización y la modernidad. En este sentido, este autor plantea dos denominadores comunes. El primero sería el islam como religión mayoritaria en todos y cada uno de los países árabes. El segundo sería la lengua árabe. Lengua y religión son las que han dado proyección histórica, cohesión cultural y arraigo social a los pueblos y gentes que viven en el inmenso espacio geográfico que va desde Marruecos hasta los Emiratos Árabes Unidos, de Irak al Yemen. Aunque, por otro lado, plantea este autor como elemento clave el deseo innato de pasar de ser súbditos de un régimen a ser ciudadanos de un estado y es esto lo que podemos extrapolar al contexto ceutí. A juicio de Lacunza-Balda tanto el súbdito como el esclavo carecen de derechos, por tanto, están a merced de lo que le dan o le conceden, no pudiendo reclamar derecho o hacer valer su dignidad. Por el contrario, el ciudadano de un estado tiene derechos, goza de libertades, exige respeto por su condición y dignidad humanas.

5. RESULTADOS

La frontera híbrida hoy cerrada impide la multiterritorialidad. Si es así, ¿Por qué sigue habiendo nacionalizaciones o matrimonios con marroquíes? Porque cuando la frontera se cerró y habida cuenta de que los movimientos circulares rondaban por treinta mil diarios, fueron muchos los marroquíes que optaron por permanecer en Ceuta. A ello le sumamos los continuos saltos a la valla, así como episodios como el del pasado 17 de mayo. La multiterritorialidad rebasa convenios fronterizos de los Estados nacionales porque lo transnacional se impone por la fuerza del sujeto que se desata ante la posibilidad de transitar del súbdito al ciudadano.

Significa que los movimientos en la frontera hispano-marroquí son imposibles pero que dados los beneficios que supone rebasarlas para quiénes están al otro lado por la expectativa que suponga el deseo innato de

[360] Consulta realizada en febrero del 2022 en https://cidafucm.es/lacunza-balda-justo

transitar de la categoría de súbdito a ciudadano, siguen sucediendo que del lado marroquí al español sí hay movimientos, mientras que no a la inversa. Los ceutíes que desean hacer posible la multiterritorialidad a la que venían acostumbrados se ven obligados a viajar vía Tánger.

6. CONCLUSIONES

1. Que dos Estados cuya diferencia económica dista entre las mayores del mundo porque el PIB español es 16 veces mayor al marroquí (Saceda Montesinos, 2015, pág. 61) y, en tanto que comparten frontera, son propensos mimetizarse en los territorios próximos a la línea de frontera, borderland, porque Ceuta será un incesante punto de atracción para el marroquí.
2. Que en Ceuta, al ser una ciudad tan pequeña, el borderland alentado por la continua migración del país vecino tiende a crecer y si antes fue localizado en barriadas como Príncipe Felipe, Benzú o Hadú, hoy se va extendiendo a otras zonas.
3. Que la multiterriteriorilidad supone un incremento de inmigración marroquí constante y la perpetua nacionalización de los mismos como españoles, supone ventajas en su ciudadanía frente a su estatus previo en Marruecos, más próximo a la noción de súbdito.
4. Que dada la nueva configuración poblacional de la ciudad, se va procediendo a la organización institucional de la misma así como a la creación de partidos políticos que la representen y miren por sus intereses.
5. Que los intereses por los que esta población originaria de Marruecos emigra a Ceuta son económicos pero que los que constituyen su experiencia vital están vinculados a su identidad: familia, religión y lengua (Evers Rosander, 2004).
6. Nos preguntamos si acaso la organización institucional ha de responder al triángulo identitario cuyo cordón umbilical reside en el país vecino y no en la hibridación cultural: familia según código "*Al Mudawana*", religión islámica y dariya como lengua.

7. REFERENCIAS

Amela Valverde, L (2004). Las concesiones de ciudadanía romana: Pompeyo Magno e Hispania. L´antiquité Classique, 73 (1), 47-107

Aleinikoff, A.T. y Kluesmeyer, D (2001) Citizenship Today: Global Perspectives and Practices, Washington D.C. Carnergie Endowment for International Peace.

Bauböck, R (1994), Transnacional Citizenship: Membership and Rights in INternational Migration, Aldershot, Brookfield, Edwar Elgar.

Bradley, Keith (1998), Esclavitud y sociedad en Roma ediciones Península, Barcelona (Título Original: Slavery and Society at Rome, CAmbridge University Press (1994)

Castan Pinos, J. 2014. La Fortaleza Europea: Schengen, Ceuta y Melilla, Instituto de Estudios Ceutíes.

De Castro Cid, Benit (2003) Introduccion al Estudio de los Derechos Humanos, Editorial Universitas S.A. Madrid.

De, N (2007). Ciudadanía Romana Y 253-265.

Duplá Ansuategui, A (2008) La Constitución Romana como mecanismo de inclusión y exclusión, Shha, 26, 21-38

Evers Rosander, E. (2004) Mujeres en la frontera. Tradición e indentidad musulmanas en Ceuta, Editorial Bellaterra, S.L. Barcelona.

Hansen R y Weil, P. (2002, eds) Dual Nationality, Social Rights and Federal Citizenship in the US and Europe. The Reinvention of Citizenship. New York y Oxford, Berghahn Books.

Lacunza-Balda, J. (2011) La clave del mundo islamista es el deseo de pasar de ser súbditos de un régimen a ciudadanos de un Estado, Hermes.

Lomba Falcon, O. (2011) ¿Súbditos o ciudadanos? De la crítica al programa ilustrado. Ingenium. Revista electrónica de Pensamiento Moderno y Metodologia en Historia de las IDeas, 0 (5), 215-232. https://doi.org/10.5209/rev_inge.2011.n5.36226

Marshall, T. H (1950 I. de), Citizenship and Social Class, London, PLuto Press, 1992 (trad. it. Cittadinanza e classe sociale, Torino, Utet, 1976, reedición: Bari, Laterza, 2002).

Escarcena, J.P. (2020), El proceso de fronterización de la Unión Europea. Gobierno en y a través de las fronteras de Europa. Universidad de Sevilla.

Una, M, Al, A., Italiano, C,. & Incone, G.Z. (2003). Los cuatro significados de la ciudadanía y las 37, 201-236.

Windler, C., & Windler Dirisio, C. (1995) ¿Súbditos o ciudadanos? Las reales sociedades económicas y los cambios de las formas de comunicaciones . Choronica Nova, 22, 389-404.

FUNDAMENTOS IUSFILOSÓFICOS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA POLÍTICA PÚBLICA DE BIENESTAR Y PROTECCIÓN ANIMAL

EDIER ADOLFO GIRALDO JIMÉNEZ
Corporación Universitaria Americana

1. INTRODUCCIÓN

Una política pública de protección y bienestar animal biocéntrica e integradora se orienta por las siguientes preguntas problematizadoras: ¿Por qué es necesario proteger a los animales?, ¿Se deben proteger a los animales como sujetos de especial protección o como sujetos de derecho?, ¿Es el hombre el amo, dueño y señor de los animales?, ¿Es la explotación animal una extensión del machismo, el clasismo y el racismo (patriarcado, capitalismo y colonialismo)?, ¿proteger a los animales implica humanizarlos?, ¿Reconocer derechos a los animales implica desconocer o limitar los derechos humanos?, ¿Pueden predicarse de los animales derechos fundamentales?, ¿Pueden los animales tener un representante legal y actuar a través de su representante legal?, ¿Cómo proteger a los animales?, ¿Todos los animales son sujetos de las mismas medidas de protección?, ¿Quién debe velar por el cuidado y la protección animal?, ¿Cómo se debe proteger a los animales?, ¿Para qué proteger a los animales?, entre otras.

La respuesta a estas y otras preguntas constituye el objeto de este artículo. Para lo cual se definirá, a modo de propuesta, el marco normativo, las instituciones responsables, los principios, los objetivos y la metodología que deben tenerse en cuenta para la construcción, implementación y aplicación de una política pública de bienestar y protección animal.

La estructura de la política pública debe partir de las cuatro grandes cosmovisiones que ha desarrollado el ser humano a lo largo de la historia. Una cosmovisión es una manera de relacionarse con el mundo y comprenderlo. Más el ser humano no tiene una sola forma de entender la realidad y de relacionarse en el Universo. Existen, al menos, cuatro escenarios que proporcionan sentido a la existencia humana, a saber: la Filosofía, las ciencias particulares, la religión y la mística que se expresa a través del arte, la poesía y la estética. Y estas cuatro cosmovisiones constituyen los escenarios desde los cuales se puede y debe construir una política pública de protección y bienestar animal integradora, incluyente e interdisciplinaria.

Desde la cosmovisión FILOSÓFICA existen cantidad de doctrinas y Filósofos que propenden, no sólo por el cuidado y la protección animal, sino por la protección del medio ambiente en general; la ecosofía es una de esas corrientes hodiernas que apuestan por el cuidado de la vida en todas sus manifestaciones con representantes como Félix Guattari, Francisco Varela y Humberto Varelaentre otros, que sustituyen el antropocentrismo por el biocentrismo y el ecocentrismo.

Desde la cosmovisión CIENTIFICA existen teorías como el evolucionismo de Charles Darwin y la del genoma humana que permiten concebir que la diferencia entre los seres humanos y los animales no es de esencia, sino de grado. Bajo esta nueva concepción la pregunta ya no es si los animales sienten o no; si los animales memorizan, comprenden y desean, sino ¿cuál es el grado de entendimiento memorización y voluntad que desarrollan los animales? Porque el ser humano no es sustancialmente distinto a los animales, dicha distinción es tan sólo gradual y en ese sentido difusa.

Desde la medicina veterinaria, la zootecnia y la etología existen bastas investigaciones acerca de las condiciones que generan el bienestar animal y que precisamente han dado lugar al reconocimiento y avance en los derechos de los animales, respecto a la concepción de los mismos como seres sintientes y no tan sólo como meras cosas que se mueven por sí mismas (semovientes).

Desde la cosmovisión RELIGIOSA, basta citar al libro del génesis que describe la creación del mundo y la manera cómo Dios se iba maravillando de todas sus creaturas en la medida en que las iba creando: "*E hizo Dios animales de la tierra según su género, y ganado según su género, y todo animal que se arrastra sobre la tierra según su especie. Y vio Dios que era bueno*". (Génesis 1, 25) Y es que en verdad todos los seres de la naturaleza parecen tener una teleología predeterminada: el sol alumbra, nutre, calienta y proporciona energía; el agua alimenta, refresca, sana, limpia, genera y regenera; los árboles oxigenan, nutren, abrigan, dan sombra y vida.

En el mismo sentido se expresa el libro de los Proverbios, capitulo 12, versículo 10, a saber: "*El justo se preocupa de la vida de su ganado, pero las entrañas de los impíos son crueles*".

2. OBJETIVOS

El principal objetivo de este escrito es definir los principios, finalidades, entidades responsables y marco normativo internacional que configuren los fundamentos iusfilosóficos para la configuración de una política pública de bienestar y protección animal, ya sea en el ámbito internacional, nacional, regional o local, deberá tener en cuenta, a su vez, como mínimo, los siguientes objetivos:

1. Definir un conjunto de acciones, mecanismos, y medidas tendientes al bienestar y protección animal con la finalidad última de velar por el cuidado de la fauna, teniendo como criterios orientadores la salud física, las emociones y el comportamiento natural de los animales.
2. Extender el ámbito de bienestar y protección animal enmarcado en los tratados, convenios, acuerdos, cumbres y protocolos que propenden por la protección animal y el bienestar animal existentes en el ámbito internacional.
3. Proponer acciones y mecanismos concretos de bienestar y protección animal a través de la cooperación y la coordinación entre los Estados, las organizaciones internacionales, la Organizaciones No gubernamentales y las multinacionales.

4. Generar conciencia de protección animal a través del desarrollo de programas educativos en pro de la defensa y el cuidado de los animales y el medio ambiente que los rodea.
5. Implementar la hoja de ruta de bienestar y protección animal establecida en las distintas normas que regulan la materia.
6. Integrar la normativa dispersa en materia de bienestar y protección animal en un solo cuerpo normativo que sirva de directriz general a los Estados y a las distintas organizaciones sociales que propendan por el cuidado animal.
7. Apoyar las ligas, fundaciones, asociaciones, corporaciones y entidades públicas y privadas que propendan por el bienestar y protección de la fauna.
8. Promover la creación en todos los Estados y dentro de estos, al interior de sus distintas entidades territoriales, los centros de bienestar animal en los cuales se brinde protección a las distintas especies de animales abandonados y en situación de vulnerabilidad.
9. Crear una cátedra obligatoria de protección y bienestar animal que se impartirá en todas las Instituciones.
10. Desarrollar un programa de formación para todo efectivo de la fuerza pública y autoridades de policía en cuanto al manejo adecuado de las situaciones en las que se vean involucrados los animales.
11. Desarrollar permanentemente actividades de registro, control de natalidad, vacunación, salud, recuperación, resocialización y educación para el fomento de la tenencia responsable de los animales y el cuidado de los mismos, a través de un censo de animales de compañía e identificación de especies domésticas y silvestres para planeación de estrategias acordes a los distintos contextos.
12. Señalar los canales de atención, los mecanismos legales, escenarios e instituciones responsables del bienestar y la protección animal.

3. METODOLOGÍA

Para la puesta en marcha de los mecanismos y acciones tendientes a la protección de los animales se requiere emprender un conjunto de tareas y desarrollar una serie de programas, que van desde la capacitación y concientización de la ciudadanía hasta la aplicación y ejecución de los procedimientos administrativos y judiciales necesarios, pertinentes y conducentes en pro de mejorar la calidad de vida de los animales, el cuidado de su salud y la satisfacción el logro de su bienestar.

Dichos mecanismos y acciones se irán implementando de manera gradual, de tal forma que se vaya ampliando el espectro del cuidado de los animales en la medida en que se van perfeccionando e intensificando los programas, planes y acciones concretas de protección animal.

El primer paso para la configuración de una política pública de bienestar y protección animal es recoger el marco normativo internacional en materia de protección ambiental en general y de la fauna en particular.

En lo que respecta a la normativa del cuidado animal se expondrá en primer lugar el marco normativo internacional, luego el nacional y luego el departamental vigente en Antioquia, advirtiendo de antemano, que dichas referencias no son taxativas, sino meramente enunciativas, pues dada la apremiante y actual necesidad de protección ambiental son incontables la cantidad de normas internacionales y nacionales, legal y jurisprudenciales que se han desarrollado al respecto, así como también es incontable la doctrina que se ha creado en torno a la cuestión.

- Tratados, Convenios, Cumbres, Cartas, Convenciones y Protocolos internacionales sobre el cuidado y la protección del medio ambiente en general:

Es menester advertir de que la lista que se expone a continuación es meramente enunciativa y no taxativa; toda vez que son innumerables e inabarcables la cantidad de normas de derecho internacional que regulan la materia. Razón por la cual, se procederá a exponer selectiva y resumidamente las normativas más importantes y universales:

En Estocolmo Suiza, en 1972 se promulgó la primera Declaración mundial sobre el medio ambiente humano, adoptada por la Conferencia de

las Naciones Unidas y en su segunda proclama se sintetiza la intención de esta declaración es la protección y mejoramiento del medio ambiente humano es una cuestión fundamental que afecta al bienestar de los pueblos y al desarrollo económico del mundo entero, un deseo urgente de los pueblos de todo el mundo y un deber de todos los gobiernos.

Nótese que se predica acerca del "Medio ambiente humano", como si el medio ambiente fuera propiedad exclusiva del hombre. Esta es una verdad parcial, pues el medio ambiente es humano, pero también es animal, vegetal, mineral, etc., Sin embargo, este es un primer intento internacional por salvaguardar y proteger el medio ambiente.

Luego de esta primera declaración universal se ha vuelto costumbre que, en el plano internacional, cada diez años se proclamen tratados, convenios o instrumentos internacionales de cara a la protección de los recursos naturales y de los diferentes ecosistemas y seres vivos y es así como aparece en 1982 la Carta mundial de la naturaleza, adoptada y proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas.

En confirmación de la Conferencia de Estocolmo sobre el medio ambiente humano en Río de Janeiro, Brasil, el 14 de junio de 1992 la Conferencia de las Naciones Unidas sobre medio ambiente y el desarrollo proclamó la Declaración de río sobre medio ambiente y desarrollo sostenible.

También en 1992 se proclamó la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (UNFCCC) en la ciudad de Nueva York, con el objetivo de reconocer la importancia de los efectos del cambio climático causados por la emisión de gases de efecto invernadero en la atmósfera, los cuales afectan la superficie de la tierra y perjudican los ecosistemas naturales y al ser humano.

En 1997 se proclamó el Protocolo de Kyoto, que hace parte de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático y consiste en un convenio internacional que busca reducir las emisiones de gases de efecto invernadero que causan el calentamiento global como el dióxido de carbono, el gas metano y el hexafluoruro, entre otros.

En Cartagena, Colombia, en el año 2000 se suscribió el Protocolo ambiental de Cartagena, que propendió poque en el comercio internacional se fijaran controles de seguridad para la transferencia, manipulación y utilización de organismos vivos modificados o transgénicos.

En el año 2002, en Johannesburgo, Sudáfrica, se celebró la Tercera Cumbre mundial de las naciones unidas sobre ambiente y desarrollo.

En el año 2012, de nuevo en Río de Janeiro, Brasil, trascurridos 20 años después de haberse celebrado la denominada cumbre de la Tierra en 1992 a diez años de haberse adoptado la Tercera cumbre sobre el medio ambiente, se celebró la Cumbre de Río +20 con el objetivo de continuar aunando esfuerzos para lograr el tan anhelado desarrollo sostenible.

En el 2015, en Paris Francia se celebró la Cumbre del Clima. Conferencia que tuvo por finalidad marcar una diferencia contra el cambio climático basándose en una serie de compromisos referidos a la emisión de sustancias contaminantes a la atmósfera a partir del año 2020. En este evento se acordó, que, en un plazo de 20 años, el aumento de la temperatura global no podrá ser mayor a los 2ºC.

El 4 de marzo de 2018, en Escazú (Costa Rica) se adoptó el denominado Acuerdo de Escazú. Un Acuerdo Regional sobre el Acceso a la Información, la Participación Pública y el Acceso a la Justicia en Asuntos Ambientales en América Latina y el Caribe.

1. Tratados, Convenios, Cumbres, Cartas, Convenciones y Protocolos internacionales sobre el cuidado y la protección de los
2. animales en particular:
3. De los instrumentos internacionales que se han promulgado en materia particular de bienestar y protección animal, se destacan entre otros el Convención Ramsar (Irán) 1971, suscrito con la finalidad de proteger las zonas húmedas del planeta y las especies de aves acuáticas en vía de extinción; la Convención para la conservación de las focas de la Antártida, suscrito en Londres en 1972; la Convención sobre el comercio internacional de especies amenazadas de fauna y flora silvestres – CITES, suscrito en Washington en 1973; la Convención para la conservación de los recursos vivos marinos de la Antártida,

suscrito en Canberra (Australia) en 1980 que busca la protección de los recursos vivos marinos antárticos significa las poblaciones de peces, moluscos, crustáceos y todas las demás especies de organismos vivos, incluidas las aves, que se encuentran al sur de la Convergencia Antártica. El Convenio sobre la diversidad biológica, suscrito en Río de Janeiro 1992. cuyo interés es la conservación de la diversidad biológica, la utilización sostenible de sus componentes y la participación justa y equitativa en los beneficios que se deriven de la utilización de los recursos genéticos, y de manera especial, la Declaración Universal sobre los derechos de los animales, suscrita en Londres en 1978. Una Declaración aprobada por la Liga Internacional de Protección Animal. Aunque no es un Tratado Internacional aprobado por Estados y organizaciones Internacionales de derecho público, sus principios y presupuestos normativos han sido acogidos por muchos Estados en sus legislaciones internas al legislar respecto a la protección animal.

Dada la importancia y trascendencia de esta declaración a continuación se trascribe su preámbulo y articulado:

4. Considerando que todo animal posee derechos,
5. Considerando que el desconocimiento y desprecio de dichos derechos han conducido y siguen conduciendo al hombre a cometer crímenes contra la naturaleza y contra los animales,
6. Considerando que el reconocimiento por parte de la especie humana de los derechos a la existencia de las otras especies de animales constituye el fundamento de la coexistencia de las especies en el mundo,
7. Considerando que el hombre comete genocidio y existe la amenaza de que siga cometiéndolo,
8. Considerando que el respeto hacia los animales por el hombre está ligado al respeto de los hombres entre ellos mismos,
9. Considerando que la educación debe enseñar, desde la infancia, a observar, comprender, respetar y amar a los animales,

Se proclama lo siguiente:

ARTÍCULO 1.

Todos los animales nacen iguales ante la vida y tienen los mismos derechos a la existencia.

ARTÍCULO 2.

Todo animal tiene derecho al respeto. b) El hombre, en tanto que especie animal, no puede atribuirse el derecho de exterminar a los otros animales o de explotarlos violando ese derecho. Tiene la obligación de poner sus conocimientos al servicio de los animales. c) Todos los animales tienen derecho a la atención, a los cuidados y a la protección del hombre.

ARTÍCULO 3.

Ningún animal será sometido a malos tratos ni actos crueles. b) Si es necesaria la muerte de un animal, ésta debe ser instantánea, indolora y no generadora de angustia.

ARTÍCULO 4.

Todo animal perteneciente a una especie salvaje tiene derecho a vivir libre en su propio ambiente natural, terrestre, aéreo o acuático y a reproducirse. b) Toda privación de libertad, incluso aquella que tenga fines educativos, es contraria a este derecho.

ARTÍCULO 5.

Todo animal perteneciente a una especie que viva tradicionalmente en el entorno del hombre tiene derecho a vivir y crecer al ritmo y en las condiciones de vida y de libertad que sean propias de su especie. b) Toda modificación de dicho ritmo o dichas condiciones que fuera impuesta por el hombre con fines mercantiles, es contraria a dicho derecho.

ARTÍCULO 6.

Todo animal que el hombre ha escogido como compañero tiene derecho a que la duración de su vida sea conforme a su longevidad natural. b) El abandono de un animal es un acto cruel y degradante.

Artículo 7.

Todo animal de trabajo tiene derecho a una limitación razonable del tiempo e intensidad del trabajo, a una alimentación reparadora y al reposo.

ARTÍCULO 8.

La experimentación animal que implique un sufrimiento físico o psicológico es incompatible con los derechos del animal, tanto si se trata de experimentos médicos, científicos, comerciales, como toda otra forma de experimentación. b) Las técnicas alternativas deben ser utilizadas y desarrolladas.

ARTÍCULO 9.

Cuando un animal es criado para la alimentación debe ser nutrido, instalado y transportado, así como sacrificado, sin que de ello resulte para él motivo de ansiedad o dolor.

ARTÍCULO 10.

Ningún animal debe ser explotado para esparcimiento del hombre. b) Las exhibiciones de animales y los espectáculos que se sirvan de animales son incompatibles con la dignidad del animal.

ARTÍCULO 11.

Todo acto que implique la muerte de un animal sin necesidad es un biocidio, es decir, un crimen contra la vida.

ARTÍCULO 13.

Un animal muerto debe ser tratado con respeto. b) Las escenas de violencia en las cuales los animales son víctimas, deben ser prohibidas en

el cine y en la televisión, salvo si ellas tienen como fin el dar muestra de los atentados contra los derechos del animal.

ARTÍCULO 14.

a) Los organismos de protección y salvaguarda de los animales deben ser representados a nivel gubernamental. b) Los derechos del animal deben ser defendidos por la ley, como lo son los derechos del hombre.

4. RESULTADOS

De acuerdo con el marco normativo internacional estudiado se propone la definición y aplicación de un conjunto de principios que sirvan de parámetros orientadores y hermenéuticos a la políticia pública de bienestar y protección animal. Dichos principios se enuncian y definen a continuación:

4.1. PRINCIPIO DE GRATUIDAD:

Tradicionalmente se ha considerado que la solidaridad es el principio-valor sobre el cual debe reposar la protección animal. Esta política pública, además de la solidaridad, considera necesario fundamentar la protección y bienestar animal en el principio-valor de la GRATITUD. Pues no se trata de cuidar y velar por los animales únicamente por misericordia, como si los animales no merecieran en sí mismos y por sí mismos ser cuidados y protegidos; como si la salvaguarda de los animales fuera un asunto compasión y misericordia y no de MERECIMEINTO Y DE DERECHO.

Ha de considerarse que los animales y el entorno que los rodea debe ser preservado y sostenido por GRATITUD y no sólo por solidaridad. Desde la gratitud porque el cuidado y la protección que el ser humano brinde a los animales es lo mínimo que puede hacer para recompensar todos beneficios y dones que recibe de ellos.

4.2. Principio de Equidad:

Aristóteles hizo una clasificación de la Justicia que se mantiene hasta nuestros días, a saber: la justicia general y la justicia particular. La primera se subdivide a su vez en distributiva y correctiva, y en ambos casos, el criterio para distribuir o corregir es la Ley, que es general y abstracta. En la justicia particular Aristóteles agregó la EQUIDAD, como la justicia del caso particular y concreto; pues la realidad de los hechos supera la idealidad de la norma. Por esta razón es que, cuando la Ley no alcanza a regular un caso determinado, es decir, cuando hay un vacío legal, el operador jurídico debe resolver el caso de acuerdo a las circunstancias particulares y especiales de cada caso.

Respecto a la protección animal la Equidad significa que el operador jurídico debe atender a las circunstancias particulares de cada caso para resolver las situaciones problemáticas que se presenten tendiendo como criterio orientador su sano juicio, su sana crítica y su sano discernimiento, además de los demás principios y presupuestos que orientan esta política pública.

4.3. Principios de Necesidad y Compensación:

Nunca causar malestar, sufrimiento, ni tortura a un animal y no matarlo a menos que sea estrictamente necesario como en el caso de los animales de producción; pero aún en el hecho de su matanza debe velarse porque la misma sea lo más indolora posible y en todo caso se busque compensar el mal que se le hace a un miembro de la especie con la preservación de la especie misma.

4.4. Principio de Distinción:

Por el principio de distinción se entiende la necesidad de definir unos mecanismos y acciones diferentes de protección animal dependiendo de la tipología de estos; pues no es lo mismo la atención y cuidado que ha de brindarse a los animales domésticos, de compañía que a los de producción, o la protección especial que debe brindarse a los animales silvestres vertebrados que a los invertebrados. Cada especie, subespecie, grupo o familia animal requiere unas acciones distintas de

protección y cuidado, de acuerdo con su naturaleza, comportamiento, hábitat, etc.

4.5. PRINCIPIO DE PRECAUCIÓN:

Por el principio de precaución se busca prevenir las acciones de maltrato animal a través de mecanismos preventivos antes que represivos o sancionatorios.

4.6. PRINCIPIO DE GRADUALIDAD:

En el marco de la política pública de protección y bienestar animal la gradualidad se predica en dos sentidos: el primero respecto al entendimiento de que la diferencia entre los animales y los humanos no es de esencia sino de grado, y segundo, en cuanto que los mecanismos y acciones en pro de la defensa y salvaguarda de los animales debe implementarse de manera graduada escalonada en la medida en que se vaya haciendo pedagogía y que se cuente con los recursos físicos, económicos y humanos para tal fin.

4.7. PRINCIPIO DE LA INTERDISCIPLINARIEDAD:

El cuidado y bienestar de los animales exige el diálogo, la coordinación y la cooperación de distintas disciplinas, ciencias, saberes y cosmovisiones. Desde la integración de las ciencias, por ejemplo, se requiere la cooperación entre la medicina veterinaria, la zootecnia, la biología, la etología y las ciencias humanas y sociales, entre otras, en pro de la creación e implementación de acciones concretas de bienestar y protección de la fauna en el departamento de Antioquia.

4.8. PRINCIPIOS DE COORDINACIÓN Y COMPLEMENTARIEDAD:

La coordinación tiene que ver con la integración, coherencia y armonía que debe existir entre las políticas públicas de bienestar y protección animal internas en cada una de las entidades territoriales de los Estados y naciones y las políticas internacionales.

La complementariedad exige que la definición, aplicación e implementación de la política pública de bienestar y protección animal es una

labor que compete en primer lugar y de manera directa a los Estados, pero subsidiariamente compete también al sector productivo, a las Organizaciones no gubernamentales y a los organismos internacionales.

4.9. Principio de Bienestar Animal:

El bienestar animal es un concepto general que implica lo que la doctrina calificada denomina las cinco libertades o cinco dominios de los animales a saber: Libres de hambre, sed y desnutrición, libres de temor y de angustia, libres de molestias físicas y térmicas, libres de dolor, lesión y enfermedad y libres de manifestar su comportamiento natural.

4.10. Principio de Protección Animal.

La protección animal implica no sólo la satisfacción de las cinco libertades o dominios de los animales, que abarcan el concepto de bienestar, sino que implica y exige la prevención y sanción del maltrato animal, y es sobre todo en los casos de maltrato animal donde tiene aplicación específica la protección y frente a lo cual se deben activar todas las acciones, mecanismos, instrumentos posibles.

4.11. Principio Biocéntrico:

Se entiende por biocentrismo la concepción según la cual de todos los seres vivos y los ecosistemas generadores de vida son el centro de la reflexión, la investigación, la contemplación, el cuidado y la preservación. Ya no se trata de defender tan sólo la vida humana, sino la vida en todas sus manifestaciones bajo el enfoque de una sola salud, un solo bienestar y una sola vida, según lo cual no existe, prima facie una vida más importante que otra la relación entre los distintos seres vivos ya no es de subordinación, sino de coordinación, ya no es una relación de medio a fin, sino de fin a fin, en el entendido de que todos los seres vivos son fines en sí mismos.

5. DISCUSIÓN

La Declaración universal para el bienestar animal de la Sociedad Mundial para la Protección Animal (WSPA), hoy llamada world animal

protection en su artículo 1, realizó las siguientes definiciones que deberán tenerse en cuenta en la construcción de una política pública de bienestar y protección animal:

a. "Animal" significa cualquier mamífero no-humano, ave, reptil, anfibio, pez o invertebrado capaz de sentir dolor o estrés.
b. "Silvestre" incluye cualquier animal terrestre y acuático que no haya sido objeto de domesticación, mejoramiento genético, cría regular o que han regresado a su estado salvaje.
c. "Animales humano-dependientes" su bienestar y supervivencia está bajo el cuidado humano, se incluyen los animales de compañía; cría para la provisión de comida, productos, tracción, servicios, investigaciones científicas, entretenimiento y animales silvestres mantenidos en cautiverio.
d. "Animales de compañía" se refiere a las especies que, en el contexto de la cultura local, han sido tradicionalmente compañeros de los humanos y criados, de una manera sistemática o no, para tal fin.
e. "Crueldad" significa cualquier imposición de dolor innecesario o estrés a un animal, ya sea por acto deliberado o por negligencia.
f. "Animales domésticos" se refiere a especies que han sido producto de cría, levante regular o mejoramiento genético y que le han servido incondicionalmente al ser humano a través del tiempo.
g. "Animales amansados" es toda especie de fauna silvestre que pasado por un proceso de humanización, comportamientos condicionados y reacciones manipuladas por quienes los mantienen cautivos. En esta categoría, por ejemplo, se encuentran las loras, guacamayas, pericos, turpiales, sinsontes, canarios silvestres, carriquíes, monos, perros de monte, tortugas, boas y otras especies que con predilección son mantenidos en calidad de "mascotas".
h. "Animales exóticos" es toda especie de fauna cuyo ámbito natural no se encuentra dentro de los límites del territorio nacional, exceptuando a las especies migratorias que

naturalmente se establecen de manera temporal, ya que esto no es el resultado voluntario o involuntario de la actividad humana. La fauna exótica puede ser tanto silvestre como doméstica.

i. "Especies invasoras" son aquellas especies de animales en las que existe un proceso de llegada o introducción a un ecosistema distinto al que les es propiamente natural y que posteriormente se da su establecimiento y proliferación, generándose consecuencias y efectos negativos sobre las especies y ecosistemas nativos.

j. "Bienestar" es el grado en el cual se satisfacen las necesidades físicas, psicológicas y comportamentales de un animal.

"Ejemplares caninos de manejo especial" De acuerdo con la Ley 2054 de 2020 queda derogada la expresión "animales potencialmente peligrosos" y en su lugar se adopta el término de caninos de manejo especial, los cuales la misma ley define y describe en los siguientes términos:

1. Caninos que han tenido episodios de agresiones a personas; o le hayan causado la muerte a otros perros.
2. Caninos que han sido adiestrados para el ataque y la defensa.
3. Caninos que pertenecen a una de las siguientes razas o a sus cruces o híbridos: American Staffordshire Terrier, Bullmastiff, Dóberman, Dogo Argentino, Dogo de Burdeos, Fila Brasileiro, Mastín Napolitano, Bull Terrier, Pit Bull Terrier, American Pit Bull Terrier, de presa canario, Rottweiler, Staffordshire Terrier, Tosa Japonés y aquellas nuevas razas o mezclas de razas que el Gobierno nacional determine.

a. "Animales de compañía no convencionales" representa el grupo de animales que no han sido utilizados desde los procesos de domesticación hasta el día de hoy como animales de compañía, pero en la actualidad están siendo usados con fines humanos tales como ornato, cría en cautiverio y acompañamiento.

6. CONCLUSIONES

Desde la década de los 70 en el siglo XX se han venido promulgando una cantidad de Tratados, Convenios, Cumbres, Cartas, Convenciones y Protocolos internacionales sobre el cuidado y la protección del medio ambiente, en general, y sobre el cuidado y protección de la fauna en particular.

Todos estos instrumentos internacionales tienen como finalidad común definir políticas, mecanismos, recursos, instituciones y responsables de proteger los recursos naturales y ecosistemas en diferentes lugares del planeta.

Esta normativa internacional surge como necesidad imperiosa de proteger el medio ambiente amenazado por la creciente contaminación, el calentamiento global, el cambio climático, la pérdida de biodiversidad, la disminución del espesor de la capa de ozono, la deforestación, la existencia de la lluvia ácida, la extinción y el riesgo de extinción de especies de fauna y de flora, entre otros.

La lógica de la explotación indiscriminada de los recursos naturales está acabando con los ecosistemas y la vida en todas sus manifestaciones, y pone en serio riesgo la posibilidad de la vida futura en el planeta tierra.

El ser humano, se ha abrogado el derecho de explotar la naturaleza y las distintas especies como amo y señor en el marco de una histórica y predominante relación de subordinación en la que el hombre actúa como sujeto de derecho y todos los demás entes a su alrededor están sometidos a su soberana potestad como meras cosas u objetos a las que últimamente se les ha reconocido, en algunos ámbitos la posibilidad de ser objetos de especial protección.

La protección que se ha venido reconociendo y aplicando a los animales, los ríos, los bosques, los páramos, los mares y el medio ambiente en general se enmarca bajo una cosmovisión, todavía antropocéntrica, que propende por el cuidado y la salvaguarda de los recursos naturales como un medio para la defensa y protección de la vida humana y no bajo una cosmovisión biocéntrica que propenda por la defensa, salvaguarda y protección de los animales, los ríos, los bosques y el medio

ambiente en general porque ellos mismos merezcan ser cuidados y protegidos como fines en sí mismos y no como meros recursos al servicio del bienestar humano.

Se requiere un cambio de paradigma y cosmovisión, que entienda de una vez y para siempre que la vida humana no es la única que merece ser considerada fin en sí misma y que los únicos seres de los cuales puede predicarse dignidad no son los seres humanos. Que los animales, las plantas, los ríos, los páramos y el medio ambiente en general no pueden seguir siendo considerados como meras cosas u objetos, ni siquiera como sujetos de especial protección, sino como SUJETOS DE DERECHO.

Muchas investigaciones científicas han demostrado que los animales sienten y que por esa capacidad de sentir están también sometidos al sufrimiento. Una política pública de bienestar y protección de la fauna en el Departamento de Antioquia no puede ser indiferente a esa capacidad de sentir y de sufrir de los animales y por ello debe dotarlos de herramientas jurídicas concretas, claras, pertinentes y eficaces que permita precisamente el bienestar y la protección de los animales tanto como el bienestar y la protección de los seres humanos.

De la misma manera que el ser humano tiene derecho a SER humano y vivir como tal, el río tiene derecho a ser río, el árbol tiene derecho a ser árbol y vivir como árbol, el animal tiene derecho a ser animal y a vivir como animal y cada uno en su ecosistema natural, disfrutando de los derechos naturales que la misma naturaleza les otorga.

Se propone entonces la configuración de una política pública de bienestar y protección animal orientada por los principios generales del derecho que le sean aplicables y en especial los principios de gratitud, equidad, necesidad, compensación, distinción, precaución, gradualidad, interdisciplinariedad, coordinación, complementariedad e intermediación, bienestar animal y protección animal.

8. REFERENCIAS

Afinnity, F. (1977). Declaración Universal de los Derechos de los Animales.

Aguilera, P. G. (2012). Tratados ambientales internacionales y negocios. U. Externado de Colombia.

Cerda Caifual, V. E. (2012). Tratados Internacionales sobre derechos de animales y la eterna cosificación de los mismos en nuestro ordenamiento jurídico (Doctoral dissertation).

Cites. (2020). Convención sobre el comercio internacional de especies amenazadas de fauna y flora silvestre apéndices I, II y III.

De Brouwer, D. (1976). Biblia de Jerusalén. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.

Ejecutivo, C. (2003). Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Sostenible: resultados de la Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Sostenible e implicaciones para el seguimiento (No. EB111/31). Organización Mundial de la Salud.

Gaitán Hincapié, M. Á., & Villamizar Correa, R. J. (2019). La protección constitucional del medio ambiente en Colombia: desde un análisis biocéntrico como sujeto de derechos.

Guattari, F. (1995). Caosmosis: Un paradigma ético-estético . Prensa de la Universidad de Indiana.

López, E. (2012). La Cumbre de Rio+ 20. Revista Científica de FAREM-Estelí, (3).

Manteca, Xavier. (2020). Bienestar animal. Multimédica.

Maturana, H., & Varela, F. (1998). De máquinas y seres vivos. Universitaria.

Miralles, A. A. (1997). El Proyecto Genoma Humano: algunas reflexiones sobre sus relaciones con el Derecho. Universitat de València.

Oldroyd, RD (1986). La teoría de la evolución de Charles Darwin: una revisión de nuestra comprensión actual. Biología y Filosofía, 1 (2), 133-168.

Organización de las Naciones Unidas. (1972). Declaración de Estocolmo sobre el medio ambiente humano.

Organización de las Naciones unidas. (1982). Carta mundial de la naturaleza.

Política, A., & Ross, W. D. (1957). Aristotelis Politica.

Pupo, R. (2013). Ecosofía, cultura, transdisciplinariedad. Big bang faustiniano.

Sociedad Mundial para la Protección Animal. (2008) ANIMAL, D. U. P. E. B. WSPA, Mundo Pecuario IV (1), 46-49

SOMBART, SOCIALISMO E "EXCECIONALISMO AMERICANO" *VS* UMA ENTREVISTA A MARX: PARA OS CONTORNOS PRÉVIOS DE UMA ADVERSATIVA AO MITO DA "EXCEÇÃO AMERICANA" [361]

PAULO ANTUNES
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

> *Quando as colónias americanas se separaram de Inglaterra, inscreveram-se no verso do grande selo autorizado pelo Congresso* Novus Ordo Seclorum – *somos a nova ordem das eras, o início da era americana. O continente americano, com as suas vastas terras e poderosas riquezas, estava destinado a ser um grande laboratório social. Aqui o desdobramento do projeto de "Deus, Mestre Obreiro" seria manifesto* (Bell, 1970, p. 16) [362].

1. NOTA INTRODUTÓRIA

No princípio do século XX foi publicado um texto que viria a marcar indelevelmente as reflexões acerca da possibilidade de haver ou não Socialismo nos EUA. O sociólogo e economista alemão Werner Sombart – no geral da sua conceção influenciado por Friedrich Nietzsche e influente nas elaborações do ilustre sociólogo Max Weber – (a)enunciava a questão: "Por que não há Socialismo nos Estados Unidos?" (*Warum gibt es in den Vereinigten Staaten keinen Sozialismus?*). Assim se intitulava a sua obra, saída do prelo em 1906, um ícone literário no

[361] Este texto foi tornado independente e revisto de um subcapítulo presente na dissertação de doutoramento cujo título foi: Marxismo e Pragmatismo: uma 'conciliação' estado-unidense. – Contextualização, circunscrição e crítica do 'Socialismo pragmatista' no seu dealbar (1912-1914), com base nos escritos de William English Walling, defendida em dezembro de 2021.

[362] «When the American colonies broke away from England, they inscribed upon the back of the great seal authorized by Congress Novus Ordo Seclorum – we are the new order of the ages, the beginning of the American era. The American continent, with its vast lands and mighty riches, was destined to be a great social laboratory. Here the unfolding design of "God, Master Workman"».

que ao "ponto de vista excecionalista" da realidade estado-unidense ainda hoje diz respeito [363].

Sombart era de tal maneira lido e renomado que foi através da sua obra mais relevante – *Der moderne Kapitalismus*, lançada em três volumes entre 1902 e 1927 – que o termo "capitalismo tardio" (*Spätkapitalismus*) se instalou, mais tarde aproveitado por "neomarxistas". Aqui, o economista descreveu a evolução desde um "protocapitalismo" ao "capitalismo inicial", e, por fim, "tardio", portanto o do seu tempo. Interessando apenas saber que também pode ter sido chamado por uns de "Capitalismo de Estado" e por outros, quando não o distinguiam, de "Socialismo de Estado", mas nem este seria propriamente o caso norte-americano.

A verdade é que até atualmente as suas questões "atormentam" as reflexões dos socialistas estado-unidenses como comprova o sétimo capítulo de uma recente obra: Sunkara **(2019); e outros autores não socialistas ainda mantêm a questão na ordem do dia, como é o caso de Ramrattan y Szenberg (2019), defendendo a ideia de "excecionalismo estado-unidense" – até apontando os EUA como o "farol democrático" da humanidade –,** comprovando igualmente que o tema ainda mexe bastante**.**

Todavia, não é o caso que todos os socialistas, e outros dialogantes com a tradição socialista, se reportassem a esta obra, ou com esta procurassem um diálogo privilegiado. Apesar da ressalva, umas vezes mais direta, outras mais indiretamente, quase todos os autores que tocassem semelhante assunto se viram a braços com a necessidade de lhe dar uma resposta ou – se outra razão não houvesse – de mitigar o seu alcance teórico-prático, quando não concordavam com os seus princípios. Para

[363] Apesar do impacte registado na altura, e nas décadas que se seguiram, o seu texto apenas foi totalmente traduzido para inglês em meados da década de 1970 (*cf.* Sombart, 1976).

todos os efeitos, este autor alemão, no que ainda corriam aqueles tempos, era conhecido como sendo um "professor marxista"[364].

O que subjaz ao entendimento "excecionalista" e ao sombartiano é a ideia de que a melhoria das condições de vida, ou condições de vida melhores relativamente a terceiros (quase sempre além-fronteiras), por si só bastam para significar o esboroar, senão mesmo o fim definitivo, de relações contrastantes e antagónicas entre "classes".

Se assim supostamente se encontram – dentro "de um padrão de vida confortável" –, então, já não se tratava do "modo de produção capitalista" que Karl Marx e outros acusaram, ou, se a proximidade política fosse socialista, entendia-se já estar abeirado ao "modo de produção socialista". Isto é, os autores que pensavam deste modo tendiam a pressupor que dentro de um quadro determinado de "relações capitalistas de produção" – sobretudo outorgadas as melhores condições de vida – era possível realizar-se em parte o Socialismo. No entanto, nos EUA parecia não ser tanto assim.

É caso para destacar que Marx (e o seu companheiro Friedrich Engels) já chamava a atenção para a necessidade de o movimento estado-unidense dever ter em conta as "particularidades" da sua própria nação. O aconselhamento surgia não por estas serem "únicas" e exigirem uma via completamente "excecional" para o Socialismo que na prática as contornasse, mas por não existir outra via para enraizar a "luta", e a ligar à vida dos trabalhadores locais, que não partisse do conjunto de relações mais imediatamente sentidas por eles (não somente *imediatamente* dadas).

---

[364] A influência de Sombart era ainda mais nítida e disseminada quando "argumentos de autoridade" como este se somavam: «[t]irando ele não estar oficialmente inscrito na agenda socialista, Sombart pode ser citado como um revisionista particularmente eficaz, no que concerne o ponto de modernizar o Marxismo e fazer resultar a conceção materialista modernizada» - «Except that he is not officially inscribed in the socialist calendar, Sombart might be cited as a particularly effective revisionist, so far as concerns the point of modernising Marxism and putting the modernised materialistic conception to work.» (Veblen, 1919, p. 439 n.).

Esta conduta era defendida inclusive quando as condições de vida dos trabalhadores melhorassem, pois, no entendimento de Marx, a simples melhoria daquelas não evitava, e ainda menos superava, as "relações de exploração" – em virtude de estas assentarem no tipo de "relações de produção" e de "propriedade" em vigor, e não no nível relativo de vida.

Em suma, o objetivo deste texto é o de gizar os contornos prévios de uma adversativa ao mito da "exceção americana", utilizando como método o contraste entre as teses sombartianas e uma entrevista a Marx, cujas reflexões expostas têm muito a dizer sobre o assunto, mesmo que redigido umas décadas antes e não tendo estas questões na mira.

2. SOMBART: "POR-QUE NÃO HÁ SOCIALISMO NOS ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA(?)", OU O "EXCECIONALISMO AMERICANO"

Neste texto, Sombart ensaiou as suas hipóteses para o que considerava essencialmente como *fait accompli* nos EUA, a saber, neste país não houve e dificilmente haveria Socialismo, ao menos como era considerado do ponto de vista dos socialistas europeus, mais particularmente o dos seus compatriotas.

Entre vários fatores, os principais aventados pelo economista terão sido os quatro que passaremos a expor.

Em primeiro lugar, o autor avança a "abertura das fronteiras" e as "oportunidades para a ascensão social através do esforço individual":

> [a]credito, com efeito, que a principal explicação para o humor pacífico caraterístico do trabalhador americano seja o facto de muitos homens com membros saudáveis e sem capital, ou quase nenhum, terem sido capazes de se tornar agricultores independentes, de modo praticamente voluntário, colonizando as terras livres (Sombart, 1969, p. 136) [365].

[365] «Ich glaube in der Tat in diesem Umstande, daß praktisch beliebig viele Menschen mit gesunden Gliedern ohne oder fast ohne jedes Vermögen durch die Ansiedelung auf Freiland sich zu unabhängigen Bauern machen konnten, liegt vor allem die Erklärung für die eigenartige friedsame Stimmung des amerikanischen Arbeiters.».

A flexibilidade interna de fronteiras conduziu o autor a esta tese: a da ocorrência de uma "válvula de escape" que alegadamente permitia aos estado-unidenses evadirem-se às circunstâncias normalmente "opressoras" do "modo de produção capitalista", circunstâncias que para ele eram exemplarmente ilustradas pelo Capitalismo europeu continental [366].

---

[366] Este tipo de "tese da fronteira" (*frontier thesis*) ou de "válvula escapatória" (*safety-valve*) parece passar também pelo pensamento de John Rogers Commons (1862-1945), economista "progressivista" (ligado ao *Progressive Movement*), e mais tarde também usada pelo historiador Selig Perlman. No entanto, acima disto, outros autores têm feito valer a sua opinião de que a flexibilidade de fronteiras – *mutatis mutandis* – não era assim tão diferente na Europa. *Cf. apud* Sombart, 1976, p. 165 n.; e Turner, 1893, para o eventual rasto original do *destaque da fronteira* na mentalidade americana, a ideia de a conquista do Oeste ter servido a "unidade", o "individualismo", a "democracia" e o "nacionalismo", e como o fim dessa conquista significou uma rutura histórica no país (o restante trabalho do autor segue neste sentido).

O discurso introdutório, assinado a dois – Commons incluído –, em pleno fulgor da polémica, não podia ser mais sugestivo no tocante a um "excecionalismo" basilar, quando estes autores registavam que Marx "brotara das condições europeias", e que: «[f]oi por causa dessa teoria irreal e artificial, alheia à experiência e ao pensamento norte-americanos, que o socialismo marxista aqui não ganhou terreno, embora zelosamente propagado após 1870. Nesta terra de abundantes recursos naturais e criados, uma moderada política de alívio contra a injusta concorrência, que caraterizou não apenas as teorias de [Ira] Steward e [Henry] George, mas também as práticas do sindicalismo e do protecionismo, não precisava de olhar em desespero para uma doutrina de exploração e revolução.» - «It was on account of this unreal and artificial theory, alien to American experience and thought, that Marxian socialism did not here gain a footing, although zealously propagated after 1870. In this land of abundant natural and created resources a moderate policy of relief against unfair competition, which characterized not only theories of Steward and George, but also the practices of trade-unionism and protectionism, needed not to look in despair toward a doctrine of exploitation and revolution.» (Commons y Andrews, 1910, p. 29). Algumas destas ideias encontram paridade nas elaborações sombartianas.

Já agora, saiba-se que Steward capitaneou a exigência das "oito horas de trabalho", a ideia era que ao aumentar o ócio de uns também se pudesse aumentar os empregos para outros, só que no seu caso não visava alguma transformação social de fundo. O mesmo com George, que pretendia apenas uma maior taxação da renda das terras, o que ficou conhecido por "*single tax*".

As suas próprias palavras refletiam, de certa maneira, e até um pouco acriticamente, os ideais de um "*american dream*", e assim de um "*self made man*". Consequentemente, o trabalhador que fracassasse ou que estivesse em vias de fracassar teria sempre no seu horizonte a migração em território nacional e a eventual possibilidade de singrar *por si só* noutro lugar.

Estas eram as razões mais do que suficientes para justificar o que Sombart descrevia como "o humor pacífico" – entenda-se, supondo-se normalmente igual a não revolucionariamente combativo – "caraterístico do trabalhador americano".

Em segundo lugar, e motivações parecem não faltar para este "bom humor", o economista alemão fala da "subida geral do padrão de vida":

> […] o trabalhador americano vive em circunstâncias confortáveis. Em geral, não está familiarizado com condições de habitação miseráveis. Não é forçado a sair da sua casa e ir para a taberna, porque a sua casa não é como o "quarto" do trabalhador nas grandes cidades da Europa continental. Em vez disso, pode entregar-se completamente a sentimentos profundamente egoístas – do tipo cultivado pela domesticidade confortável. Está bem alimentado e não conhece os desconfortos que resultam necessariamente, a longo prazo, da mistura de batatas com álcool. Ele veste-se como um cavalheiro e ela como uma dama, e assim nem se dão conta, exteriormente, da distância que os separa da classe dominante (Sombart, 1969, p. 125) [367].

Sombart, mesmo olhando do outro lado do oceano, estava convicto de que o trabalhador estado-unidense se encontrava em muito melhores condições do que o europeu, a maior parte das vezes baseando-se em estatísticas dos dois lados do Atlântico. Moralismo à parte – pois que do "egoísmo mais agudo" se pode tratar –, as indicadas "domesticidade

---

[367] «Der amerikanische Arbeiter lebt in behaglichen Verhältnissen. Er kennt im großen ganzen nicht das drückende Wohnungselend, er wird aus seinem Heim nicht, weil es sein Heim ist wie die „Stube" des großstädtischen Arbeiters im kontinentalen Europa hinaus in die Wirtschaft getrieben, er kann vielmehr in reichlichem Maße den Empfindungen des feinsten Egoismus, wie ihn die behagliche Häuslichkeit entwickelt, Raum geben. Er ist gut genährt und kennt nicht die Unbehaglichkeiten, die aus der Kreuzung von Kartoffeln mit Alkohol auf die Dauer mit Notwendigkeit sich ausstellen müssen. E kleidet sich gentlemanlike und sie ladylike und er wird so auch äußerlich nicht den Abstand gewahr, der ihm von der herrschenden Klasse trennt.».

confortável", dieta afastada da exclusividade batateira e alcoólica, e indumentária cavalheiresca e do nível das melhores damas, pretensamente ao alcance dos trabalhadores estado-unidenses, formavam parte da sua prova *factual*.

Por detrás disto também se encontra a ideia de que bastava alcançar-se mais bens, eventualmente além dos essenciais, para que o conforto valesse por si. Além de que parece existir uma aceitação das estatísticas sem curar a questão de a "média" dizer pouco dos de cima, como dirá menos ainda dos de baixo (afinal, *quem terá comido o caviar da "Jenny" e do "Jimmy Higgins"?* [368]).

Denota-se igualmente que, para Sombart, a questão das "classes" nos EUA – especialmente a sua oposição e luta – encontrava-se esbatida, tornava-se uma questão irrelevante para a análise da realidade social do país. De facto, isto era consequência do seu entendimento de as condições dos estado-unidenses serem tão boas que as diferenças entre "classe", a "brecha que as separa", deviam ser praticamente impercetíveis.

Mais uma vez, o autor reflete o ponto de vista idealizado da situação do trabalhador e restantes "classes" dos EUA – a maneira como boa parte dos locais pensava acerca de si próprio ou da realidade da sua nação –, o que não quer dizer que não houvesse realmente um certo nível de vida que se superiorizasse, por exemplo, na posse de haveres, entre outras questões, à do europeu comum.

No entanto, a existência de tão melhores condições não seria privilégio de toda a classe trabalhadora, nem às vezes dos próprios trabalhadores que assim acreditavam viver. A informação sobre a luta sindical e

---

[368] Podíamos ter aludido a outra "sicrana e beltrano", mas desta maneira aproveitamos para referir que esses eram os nomes pelos quais ficaram conhecidos os homens e as mulheres comuns socialistas e comunistas, os que voluntariamente executavam as tarefas laboriosas sem holofotes, ocupando ainda assim um lugar essencial para o funcionamento da organização política. Sob o mesmo nome foram imortalizados no romance de Upton Sinclair, de 1919, cujo título é *Jimmie Higgins. A Story*.

partidária estado-unidense não chegava à Europa na proporção com que lá se desenrolava realmente.

Em terceiro lugar, Sombart vai apontar, como outro fator decisivo, as "liberdades institucionais garantidas":

> Não é apenas a posição do trabalhador americano em relação ao mundo dos bens materiais – o seu nível de vida – que é muito melhor que a dos seus companheiros europeus. Também as suas relações com as pessoas e com as instituições sociais, e a sua posição na e pela sociedade – em suma, aquilo a que chamo a sua posição social –, se distinguem, pelas suas vantagens, das relações na Europa. Para ele, "Liberdade" e "Igualdade" (não apenas no sentido político formal, mas também no sentido económico e social) não são ideias vazias e sonhos vagos, como para a classe trabalhadora europeia, mas, em grande medida, realidades. A melhor posição social do americano é como que a resultante da sua posição política e da sua situação económica – de um sistema de governo radicalmente democrático e de um padrão de vida confortável (Sombart, 1969, p. 127) [369].

O papel formal, ou não, das "liberdades" – conferidas as "relações de produção capitalistas" – é uma discussão bastante antiga. Sombart, a este propósito, entende que a república estado-unidense é um real exemplo de "liberdades efetivas", quer dizer, não apenas de um ponto de vista *formal*.

Para compreender melhor o que pode ter levado o autor a uma afirmação como a da passagem *supra*, não nos podemos esquecer em que ambiente ele viveu e escreveu: Sombart é contemporâneo de uma Europa das monarquias e impérios seculares, e quase todas estas nações encontravam-se em rota de colisão.

---

[369] «Nicht nur die Stellung des amerikanischen Arbeiters zur Güterwelt – seine materielle Lebenshaltung – ist um vieles günstiger als die seines europäischen Genossen: auch seine Beziehungen zu den Menschen, zu den gesellschaftlichen Einrichtungen, seine Stellung in der Gesellschaft und zu der Gesellchaft, kurz: was ich seine soziale Stellung nenne, unterscheiden sich zu seinem Vorteile von den europäischen Verhältnissen. „Freiheit" und „Gleichheit" (nicht nut im formal-politischen, sondern auch im materiell-sozialen Verstande) sind für ihn nicht leere Begriffe, vage Träume wie für das Proletariat in Europa, sondern zum guten Teil Wirklichkeiten. Seine sozial bessere soziale Situation ist gleichsam die Resultante seiner politischen Stellung und seiner ökonomischen Lage: einer radikal-demokratischen Verfassung und einer wohlhäbigen Lebenshaltung.».

Todavia, até determinado ponto, a condição dos trabalhadores em Inglaterra, em referência às "liberdades" (e até a um certo nível de vida), já era melhor do que a dos restantes congéneres continentais, e não ficaria assim tão atrás da estado-unidense, como o próprio autor acabava por reconhecer.

Porventura o que de mais polémico assoma na sua afirmação será ter aceitado que a formalidade dos direitos encontra a sua consagração prática sem ter em conta questões como, por exemplo, considerarem-se os direitos sociais como "efetivos" *nos EUA da segregação racial*, *do direito de voto não universal, da perseguição aos grevistas pelos Pinkertons*, entre outros assuntos por resolver na altura (mesmo que o autor indique algumas questões como exceção ao que assinala).

Quanto ao igualmente melhor "sentido económico e social" do indivíduo estado-unidense, do trabalhador em particular, bem basta tomar em conta o que foi assinalado nos dois primeiros pontos.

Não obstante a enumeração até aqui assinalada, em quarto lugar, e em jeito de síntese das teses sombartianas, o fator mais relevante a ter em consideração era a "riqueza e vastidão natural" dos EUA.

A riqueza da nação seria eventualmente aferida pelo facto de o trabalhador estado-unidense consumir quase três vezes mais do que o trabalhador alemão. O que levava a que o autor concluísse que os trabalhadores estado-unidenses tivessem sido convencidos da sua melhor condição pelo "*roast beef*" e pela "*apple pie*", ao que se devia juntar o nexo "patriótico" conferido pela crença de o seu país guiar os restantes relativamente ao desenvolvimento capitalista, à conta ainda de uma chamada "mentalidade orientada para o negócio" (*busineßhafte Gesinnung*, *cfr*. Sombart, 1969, p. 126) [370].

---

[370] Já em introdução o autor adiantara: «[o] trabalhador americano não se opõe ao sistema económico capitalista como tal: nem intelectual nem emocionalmente.» - «Der amerikanische Arbeiter steht dem kapitalistischen Wirtschaftssystem als solchem nicht feindlich gegenüber: weder mit dem Verstande, noch mit dem Gefühl.» (Sombart, 1969, p. 29).

Toda a elaboração do economista alemão tem como ponto de partida e de chegada a ideia de "exceção" dos EUA face às demais nações, mesmo das congéneres capitalistas ou do mesmo idioma. Com isto assente, segundo ele (*et alia*), este país não encontrava par no mundo moderno, e as suas condições particulares não permitiam a *existência* do Socialismo no seu território. Pelos vistos *não existia*, nem *havia de existir* [371].

Na verdade, o "destino" era outro, pelo menos no sentido de uma cada vez maior consonância global do "modo de produção".

Não obstante, por causa de se encontrar arreigado nas mentalidades da época (e talvez até hoje), permitimo-nos de passagem recuperar a conceção em torno de um "destino manifesto" (*Manifest Destiny*) – o que traduz a ideia de que os estado-unidenses estavam *fadados* a expandir-se na América do Norte por causa da "virtude especial" das suas pessoas e instituições, da "missão de redenção agrária" do Oeste à imagem do Este, e pelo "destino irresistível" em alcançar esse dever, em suma, da *Novus Ordo Seclorum* – que já se encontrava bem patente e maturada [372].

---

[371] Apesar de as teses sombartianas terem sido amplamente rebatidas nos anos subsequentes (não estamos a dizer que houve Socialismo, contudo podemos afirmar com exatidão que *a História ainda não terminou*), outros autores inclusive vieram a considerar que as questões levantadas pelo alemão ainda estavam por responder, visto que o movimento socialista estado-unidense nunca conseguiu granjear coerência assaz ou enraizar-se realmente. A tendência da generalidade do movimento no país, ao invés, teria consistido em considerar-se do "ponto de vista moral" numa "sociedade imoral" (*cf.* Bell, 1970, pp. 5 e 57). Aconselha-se a consulta de uma compilação (de artigos e ensaios) de motivos que podem estar por detrás de um "falhanço socialista" nos Estados Unidos, aí ainda acompanhados de comentário e resposta de vários autores (*cf.* Laslett y Lipset, 1984).

A perspetiva de Daniel Bell é igualmente a de um "excecionalismo estado-unidense", uma vez que pelo objeto da sua obra – discorrer sobre o socialismo marxista nos Estados Unidos –, ele acabou por enquistar os motivos escrutinados que teriam levado o Socialismo a não se adaptar às "peculiaridades" locais. Na mesma medida em que acusava o *British Labour Party* em Inglaterra, este autor também acusava os socialistas estado-unidenses de serem "demasiado" marxistas (*cf.* Bell, 1970, pp. xii-xiii e 6).

[372] É caso para lembrar a pintura, famosa localmente, "American Progress", de 1872, do pintor e litógrafo estado-unidense John Gast, representando alegoricamente a modernização do Oeste. "Columbia", a mulher que flutua para a esquerda de quem vê o quadro, personifica os

Com isto estipulado, o país estaria "destinado a ser um grande laboratório social", e de certa maneira os Estados Unidos apresentar-se-iam como "redentores da cultura europeia", "redentores" de um continente gasto e tolhido pelas pesadas heranças do passado. Ali, naquela margem do Atlântico, era tudo mais "fresco", "excecional", por conseguinte.

Podemos perceber que as "tendências excecionalistas" na mentalidade estado-unidense não foram elucidadas ou iluminadas do exterior para o interior, estas já se encontravam em cima da mesa do certame.

O que Sombart granjeou, por seu turno, foi, enquanto observador externo, dar conta do mesmo que era defendido por uma parte dos intelectuais locais (maioritariamente "progressivistas", mas não apenas), e suportá-los à distância, mas próximo ao mesmo tempo. As teses do alemão, que atravessaram a vastidão oceânica, serviram aos intelectuais estado-unidenses mais como *argumentum magister dixit* do que outra coisa, autoridade, além de tudo, intelectual europeia.

A obra do economista serve-nos assim como resumo da polémica (uma delas) havida à época dentro do movimento socialista. Pouco terá valido o entendimento final do autor de que com o "fecho de fronteiras" e a "crescente homogeneidade da classe trabalhadora", os maiores impedimentos ao Socialismo poderiam deixar de existir.

Finalmente, para o nosso propósito, as suas teses serviram para resumir a questão mais específica de uma *autoconsciência* estado-unidense e que acomodava os vários quadrantes políticos e sociais: o "excecionalismo americano" [373].

EUA, ela lidera a expedição e carrega consigo a luz de este a oeste; na mão segura um fio telegráfico e um livro escolar; como pano de fundo podem observar-se ainda diferentes estádios do desenvolvimento económico da altura, e a fuga dos índios, nativos americanos, perante tal ímpeto.

[373] Embora exista quem prefira pensar o assunto não como uma conceção de "excecionalismo estado-unidense", mas de "excecionalismo Ocidental", uma vez que não será possível pensar-se a "derrota" do socialismo nos EUA sem os acontecimentos equivalentes na Europa Ocidental (*cf.* Leon, 1971, pp. 256-257).

3. UMA ENTREVISTA A MARX, OU OS CONTORNOS PRÉVIOS DE UMA ADVERSATIVA AO MITO DA "EXCEÇÃO AMERICANA"

A interlocução que aqui serve para contrastar com as ideias anteriores (mesmo que apenas no seu sentido geral e não ponto a ponto) foi publicada a 5 de janeiro de 1879, no periódico estado-unidense *Chicago Tribune*, e fora realizada pouco antes na casa do entrevistado, em Londres, no dia 18 de dezembro anterior [374].

No seu contexto esta entrevista a Marx situou-se pouco tempo depois da dissolução da I Internacional, ainda no rescaldo dos acontecimentos revolucionários de Paris, e poucos anos antes do falecimento do entrevistado; o revolucionário alemão contava então sessenta anos.

No que ao nosso tema diz respeito, registamos o realce dado por Marx às "plataformas nacionais" – em particular à estado-unidense –, que se focavam (ou deviam focar) nas "peculiaridades" do seu escopo de ação (*cfr*. Marx, 1989, p. 572).

Na sequência, Marx confirmava não haver nenhuma instituição extranacional (a Internacional então dissolvida ainda se encontrava sob a mira da opinião pública) que "comandasse" o movimento social e político de qualquer nação. Aliás, o revolucionário relembra que a Internacional também não o havia feito no tempo em que vigorou, exceto quando os respetivos movimentos socialistas ainda se encontravam demasiado fracos para "andar pelos seus próprios pés", nesse caso era prestado todo o apoio e orientação que fosse preciso aos socialistas das diferentes zonas (*cfr*. MARX, 1989, p. 575).

À questão recorrente na altura, se "o Socialismo teria sido, ou não, uma importação da Europa para os EUA" – difundida por vários círculos académicos e políticos que entendiam que as condições de desenvolvimento capitalista estado-unidenses não eram como as do "velho continente" (encontramos aqui também no quesito em causa a filigrana

[374] O relato de outra entrevista saída nos EUA pode ser encontrado aqui: Swinton, 1880.

intelectual que Sombart mais tarde terá seguido) –, Marx responde o seguinte ao correspondente do jornal:

> [n]a América, somente a partir de 1857 é que o movimento dos trabalhadores se torna visível. Então os sindicatos começaram a florescer; então formaram-se as assembleias de sindicatos, nas quais os trabalhadores de diferentes indústrias se uniram; e depois vieram os sindicatos nacionais. Se considerar [– dirigindo-se ao entrevistador –] esse progresso cronológico, verá que o Socialismo surgiu naquele país sem a ajuda de estrangeiros, e foi causado apenas pela concentração de capital [*concentration of capital*] e pelas relações alteradas entre os trabalhadores e os seus empregadores (MARX, 1989, p. 573) [375].

Para Marx, o Socialismo não era uma *ideia* que se exportasse, mas uma *condição real*, conferido um determinado desenvolvimento socioeconómico, propiciado pelas "relações capitalistas de produção", não tendo este de se revelar sempre da mesma maneira, com a mesma intensidade ou diretamente. Não era por falta de representação eleitoral adequada ou de formação política que não estaria presente.

Se nos EUA a "roda da história" girava no sentido de um "modo de produção capitalista" cada vez mais desenvolvido, cada vez mais semelhante à/e concorrente da Europa, então não havia, segundo este alemão, como o Socialismo não se apresentar enquanto *possibilidade* naquele país, e para isso deve mesmo ser tido em conta, entre outros fatores, a "concentração" e "centralização de capital" [376].

---

[375] «In America, only since 1857 has the labor movement become conspicuous. Then Trades Unions began to flourish; then Trades-Assemblies were formed, in which the workers in different industries united; and after that came National Labor Unions. If you consider this chronological progress, you will see that Socialism has sprung up in that country without the aid of foreigners, and was merely caused by the concentration of capital and the changed relations between the workmen and their employers.».

[376] Atenção, não se entenda com isto que a *possibilidade socialista* esteja apenas confinada aos países que apresentam um avançado desenvolvimento capitalista. Marx concebeu-o de diversos modos apesar dos imensos mal-entendidos que podem estar na origem de uma posição mais "etapista" dentro do movimento socialista, em particular no marxista. Outras vias e experiências nacionais terão sido estudadas. *Cf.*, por exemplo, Anderson, 2010, p. 154 ss., para a diversidade do pensamento; e Badiou, 2009, para que se contraste a "possibilidade" aí aludida, o "comunismo" pensado como mera "hipótese" (matemática), com o que entendemos estar em Marx.

O capital em relação ao processo de trabalho *concentra-se* como "meios de produção" e riqueza social na posse capitalista. A "concentração" remete, mais especificamente, para o processo de *concentração* crescente por "meio da acumulação"; e, a "centralização" para o processo crescente por meio da concorrência e do crédito.

Recordemos o seguinte, de acordo com Marx, "a centralização completa a obra da acumulação", o processo – com a Inglaterra como principal exemplo – é praticamente o mesmo, quer seja por fusão ou concertação empresarial (por exemplo, *trusts*), quer seja por via da aniquilação dos pequenos empreendimentos individualizados levada a cabo pelos maiores.

Seleciona-se um breve excerto para ilustrar *en passant* o processo referido, tal como o autor o entendia:

> [a] centralização completa a obra da acumulação ao colocar os capitalistas industriais em condições de estenderem a escala das suas operações. Seja este último resultado consequência da acumulação ou da centralização; complete-se a centralização pelo caminho violento da anexação – onde certos capitais se tornam centros de gravidade [*Gravitationszentren*] tão predominantes para outros que quebram a sua coesão individual e atraem então a si os fragmentos individualizados – ou aconteça a fusão de uma massa de capitais já formados, *resp.* em formação, por intermédio do procedimento mais macio da formação de sociedades anónimas [por ações] – o efeito económico permanece o mesmo (MARX, 1867, 1890, p. 656) [377].

Portanto, não interessando necessariamente o estádio concreto em que se encontravam, os EUA trilhavam um caminho idêntico, embora à sua maneira. Se os primeiros colonos não faziam parte do proletariado tradicional, não faltou muito tempo para que se começassem a adequar a

---

[377] «Die Zentralisation ergänzt das Werk der Akkumulation, indem sie die industriellen Kapitalisten instand setzt, die Stufenleiter ihrer Operationen auszudehnen. Sei dies letztre Resultat nun Folge der Akkumulation oder der Zentralisation; vollziehe sich die Zentralisation auf dem gewaltsamen Weg der Annexion – wo gewisse Kapitale so überwiegende Gravitationszentren für andre werden, daß sie deren individuelle Kohäsion brechen und dann die vereinzelten Bruchstücke an sich ziehn – oder geschehe die Verschmelzung einer Menge bereits gebildeter, resp. in der Bildung begriffner Kapitale vermittelst des glatteren Verfahrens der Bildung von Aktiengesellschaften – die ökonomische Wirkung bleibt dieselbe».

essa condição. Não interessando se havia ou não oportunidade para "escapar" [378].

Sem deixar de reconhecer as "peculiaridades" das terras do "*Uncle* Sam", é como se Marx desferisse uma violenta estocada no mito do "excecionalismo", a esta ideia que *absolutiza* os EUA como um país em quase tudo, para não se dizer tudo, diferente dos outros (é verdade que todos são diferentes, mas não *absolutamente* diferentes, especialmente se se flexionam dentro de correlatas "relações") [379].

A "abertura das fronteiras"/"oportunidades para a ascensão social através do esforço individual", a "subida geral do padrão de vida", as "liberdades institucionais garantidas" e a "riqueza e vastidão natural" até

---

[378] Lembre-se o apontamento sombartiano desde logo criticado numa recensão à obra. A 9 de outubro de 1906 saiu o seguinte no *Vorwärts* (1876-), jornal do SPD, (citado na introdução de editor da outra versão que também acompanhamos): «[é] preciso, então, perguntar-se por que, em tais circunstâncias, o trabalhador americano "escapa para a liberdade" em tão grande número – isto é, retira-se da agitação do capitalismo, estabelecendo-se em terras até aí não cultivadas. Se o capitalismo é tão bom para ele, ele não pode deixar de se sentir extraordinariamente bem sob o seu cetro. Em vez disso, nada menos que cinco milhões de pessoas passaram dos estados do Este para a "liberdade" no Oeste durante uma única geração até 1900, e é precisamente esse facto que Sombart vê como uma das razões mais poderosas para combater o crescimento do Socialismo. Há claramente uma contradição flagrante aqui.» - «One must then ask oneself why under such circumstances the American worker 'escapes into freedom' in such large numbers – that is, withdraws from the hubbub of capitalism by settling on hitherto uncultivated land. If capitalism is so good to him, he could not help but feel extraordinarily well-off under its scepter. Instead of this, no less than five million people have gone from the Eastern states to 'freedom' in the West during a single generation up to 1900, and it is precisely this fact that Sombart sees as one of the most powerful reasons countering the growth of Socialism. There is clearly a glaring contradiction here.» (*apud* Sombart, 1976, p. xxiii).

Esta "fuga" contradiz o "bem" que supostamente se registava na qualidade de vida do litoral metropolitano capitalista, sem com isso corroborar a tese de uma "válvula de escape", uma vez que o mesmo tipo de "relações sociais" era *transportado* amiúde pelos "fugitivos" e a mobilidade fronteiriça nunca impôs outro sistema. Além do mais, outros autores têm chamado a atenção para o facto de as alegadas prosperidade dos trabalhadores e mobilidade social, não serem propriamente como se dizia à época (*cf*., por exemplo, Leon, 1971, p. 238).

[379] Por vezes o atendimento de Marx às situações particulares, às especificidades, de uma nação, o que noutros lugares elaborou como "formação económica da sociedade" (*ökonomische Gesellschaftsformation*), foi confundido, ao reverso de outros entendimentos, com a aceitação de um "excecionalismo" (*cf*. Wolfe, 1934, pp. 5-7).

podem ter estado em conjugação apenas naquele tempo e naquele lugar até aí, depois a sua condição não apenas se foi aproximando de outros países (ou os outros da sua), como nem todos estes pontos eram seus exclusivos e totalmente como se propagandeava.

Se a maior parte das vezes se dizia com justiça que os socialistas germano-americanos ignoraram por completo as peculiaridades da nação estado-unidense, por outro lado, ignorava-se que as "leis gerais da sociedade" (de uma *determinada maneira de produzir as condições para o viver humano* mesmo que ainda pudesse não ser a preponderante) agiam de forma semelhante – em vários níveis – em diferentes nações.

É preciso ter ainda em conta que estas "leis gerais" mais não são do que o resultado de regularidades distintas que vão ordenando, não "absoluta" ou "pré-determinadamente", a vida social. Com isto em vista caberá discernir quais as *tendências* da sociedade (enquanto a posição completamente oposta normalmente conduz a uma versão de "etapismo", o pensamento que rigidifica o progresso por via de etapas *perfeitamente* definidas).

A incompreensão destas questões encontra-se na base de algumas confusões, como, por exemplo, quando se entende o que Marx quis dizer acerca da possibilidade de uma transformação da sociedade nos EUA e Inglaterra (o autor equaciona até os Países Baixos) sem se ter de recorrer a uma insurreição violenta, como supostamente previsto para a Europa central, e daí se retira uma solução *permanente* ou para todas as nações adaptável, isto é, quando se considera para todas a mesma e unívoca *orientação* (*cfr*., por exemplo, Marx, 1972, p. 160 e 1986, p. 602).

Todavia, o autor apenas terá considerado esta possibilidade enquanto estes países não atingiram o nível de burocratização e de organização militar semelhante aos congéneres do centro europeu, daí que o próprio autor não voltasse a sugerir tal via "pacífica" (*cfr*., por exemplo, Lenin, 1985, pp. 219-220). O que não é o mesmo que dizer que uma via "não pacífica" devesse ser a *única* orientação seguida por todas as nações.

Tenha-se ainda em atenção que mesmo a proposta mais "pacífica" não excluía meios coercivos, e uma proposta "não pacífica" não implica(va)

necessariamente violência (gratuita ou não), e por aí fora. Todas as circunstâncias devem ser sopesadas.

Enfim, com Marx pode-se perceber que é importante não se confundir "peculiaridade", e até alguma "exceção", com algum caráter mistificado ("subjetivo", "atomizado", "absolutizado", entre outros) do que possa haver de distinto.

4. À GUISA CONCLUSIVA

Com vista a terminar a nossa concisa incursão por estes assuntos, mais à guisa conclusiva do que para uma efetiva conclusão do que de mais geral se pode daqui retirar (afinal, tratam-se de contornos prévios de uma adversativa, e não de um devido aprofundamento), a esta tendência estado-unidense – de se pensar enquanto "nação excecional", embora nem todos os autores caiam em alguma variante disto – não é alheia a inclinação para interpretar a *consciência* como a "chave" (*key*) para a mudança social.

Se os europeus eram mais prontos ou aptos para a revolução (preconceito que vigorava na altura), nos EUA a via "original" podia advir de uma "consciencialização" mais ativa – talvez porque o "padrão de vida fosse mais confortável" –, e não estamos a falar necessariamente da "consciência de classe", mas da consciência *elle-même* como agente de (toda a) mudança social [380]. Na verdade, nem na Europa a extrapolação da consciência era assim tão estranha.

O que em outras matérias era francamente ao contrário: os EUA é que eram vistos como uma nação *prática*, e não *teórica*, e não os europeus, além de alguma violência interna e externa já os caraterizar na altura (e até hoje em dia). Daí se seguindo, por outro prisma, haver até quem visse esta inclinação *prática* estado-unidense como o motivo da sua "exceção".

---

[380] Repare-se que mesmo no *Socialist Party of America* esta era uma questão presente: «[o] membro radical da classe trabalhadora de persuasão Debsiana ou dos IWW [*Wobblies*] via a consciência como a chave para a mudança social.» - «The working-class radical of a Debsian or IWW persuasion viewed consciousness as the key to social change.» (Hyfler, 1984, p. 68).

É outrossim o que se pode retirar da orientação para se pensar o caráter voluntário dos estado-unidenses na hora de tomar as suas decisões, eivados pela "excecionalidade" da sua nação, se se perceber não haver uma grande divergência com outros países, sobretudo se as condições se puderem aproximar [381].

Quando, ao invés, Marx já havia alertado para o devido enquadramento do indivíduo e das nações no escopo das inter-relações em que se encontram inseridos. Faltando calcorrear uma grande parte da sua obra para resumir aqui; sem embargo, coube à entrevista selecionada ocupar um espaço propedêutico para o tema visado.

Por fim, cremos ser esse o principal ganho com este confronto: ajudar a perceber que nas diferenças pode haver uma orientação/tendência geral semelhante, e às vezes no que *prima facie* aparenta ser semelhante mais não se encontra do que uma coincidência (mesmo esta devidamente delimitada). A investigação apurada de uma nação, do seu desenvolvimento e circunstâncias, deve ser conjugada com o panorama das suas inter-relações.

O Socialismo pode ter servido como pano de fundo, estava no centro do caso sombartiano, e nas elaborações marxistas, não obstante, esta adversativa deve ter maior alcance.

Assim, termina-se chamando a atenção para o facto de que não se assistia, nem hoje se assiste, a uma "nova ordem das eras", ou ao fim desta, como se se tratasse de uma colónia extraterrestre, invasora, que pela *exceção* das condições trazidas do planeta do qual são ou foram oriundos, viesse trazer à humanidade a imposição da sua lei, sem encontrar nos demais países paridade teórica e prática suficiente, na origem, no desenvolvimento e nos objetivos. Todos os países são "excecionais" à sua maneira, uns mais do que outros, mas, sobretudo na

---

[381] Por exemplo, para *Cynthia* Russett o "individualismo" de tipo lockeano-smithiano – podendo até distinguir a mentalidade de então – teria sobrevivido apenas até à Guerra Civil, depois ganharia outros contornos com a industrialização, dado que esta conduzia os cidadãos para uma maior interdependência, e para pôr no lugar daquele o "darwinismo social" (*cf.* Russett, 1976, p. 83 ss.).

sociedade global em que vivemos, nenhum o será em *absoluto* em relação a outro.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Anderson, K. B. (2010). Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-western Societies. The University of Chicago Press.

Badiou, A. (2009). L'hypothèse communiste. Nouvelles Éditions Lignes.

Bell, D. (1970). Marxian Socialism in the United States [1967]. Second edition. Princeton University Press.

Commons, J. R. y Andrews, J. B. (1910). "Introduction". In Commons et al. A Documentary History of American Industrial Society. In ten vols., vol. 9. Arthur H. Clark Co.

Hyfler, R. (1984). Prophets of the Left. American Socialist Thought in the Twentieth Century. Greenwood Press.

Laslett, J. H. y Lipset, S. M. (1984). Failure of a Dream? Essays in the History of American Socialism [1974]. Revised edition. University of California Press.

Lenin, V. I. (1985). O Estado e a Revolução. A doutrina do marxismo sobre o Estado e as tarefas do proletariado na revolução [*Государство и революция. Учение Марксизма о государстве и задачах пролетариата в революции*, 1917]. In Obras escolhidas em seis tomos, tomo 3. *Edições «Avante!»-Edições Progresso,* pp. 189-297.

Leon, D. H. (1971). Whatever Happened to na American Socialist Party? A Critical Survey of the Spectrum of Interpretations. American Quarterly, 23, (2), pp. 236-258.

Marx, K. (1989). Account of Karl Marx's Interview with the Chicago Tribune correspondent [1879]. Marx-Engels Collected Works (doravante: MECW), vol. 24. International Publishers, pp. 568-579.

___. (1962). Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie [1867, 1890]. Erster Band, Buch I. Marx-Engels Werke (doravante: MEW), vol. 3. Dietz Verlag.

___. (1986). Record of Marx's Interview with The World Correspondent [July 3, 1871]. MECW, vol. 22, pp. 600-606.

___. (1976). [Rede über den Haager Kongreß, 1872]. MEW, vol. 18; pp. 159-161.

Ramrattan, L. y Szenberg, M. (2019). *American Exceptionalism. Economics, Finance, Political Economy, and Economic Laws*. Palgrave Macmillan.

Russett, C. E. (1976). Darwin in America. The Intelectual Response, 1865-1912. San Francisco: W. H. Freeman and Company.

Sinclair, U. (1919). JimmieHiggins. A Story. Upton Sinclair.

Sombart, W. (1902-1927). Der moderne Kapitalismus. 3 vols. Duncker und Humblot.

___. (1969). Warum gibt es in den Vereinigten Staaten keinen Sozialismus? [1906]. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

___. (1976). Why is there no Socialism in the United States? [Warum gibt es in den Vereinigten Staaten keinen Sozialismus?, 1906]. Translated by Patricia M. Hocking and C. T. Husbands. The Macmillan Press, Ltd.

Sunkara, B. (2019). *The Socialist Manifesto: The Case for Radical Politics in an Era of Extreme Inequality*. New York: Basic Books.

Swinton, J. (1880). Karl Marx. The Sun, 6. https://www.marxists.org/archive/marx/bio/media/marx/80_10_06.htm.

Turner, F. J. (1893). "The Significance of the Frontier in American History". In Annual Report of the American Historical Association for the Year. American Historical Association, pp. 199-227.

Veblen, T. (1919). "The Socialist Economics of Karl Marx, II" [1906]. In The Place of Science in Modern Civilisation and other Essays. B. W. Huebsch, pp. 431-456.

Wolfe, B. D. (1934). *Marx and America*. John Day Company.

MULTICULTURALISMO Y DERECHOS HUMANOS EN AMÉRICA LATINA O LA INVISIBILIZACIÓN DE LOS DERECHOS DE LAS MUJERES INDÍGENAS

MARÍA-CRUZ LA CHICA
Universidad Nebrija

1.INTRODUCCIÓN

Los instrumentos jurídicos de Derechos Humanos, a lo largo de su desarrollo en la segunda mitad del siglo XX, han ido incorporando a los grupos (las mujeres, los pueblos indígenas) como sujetos de derechos específicos en lo que se conoce como «proceso de especificación de los derechos».[382] Dentro de los derechos de los pueblos indígenas se les reconoce el derecho colectivo a la autodeterminación para regirse por sus propios sistemas normativos, basados en sus propias costumbres, y mediante sus propias instituciones. Este reconocimiento pronto tuvo su reflejo en América Latina, cuyos Estados incorporaron el llamado «pluralismo jurídico» en respuesta a una realidad multicultural. Por su parte, los derechos de las mujeres fueron reconociéndose en las sucesivas convenciones prohibiendo todas las formas de discriminación y violencia.

Se ha prestado atención a los pueblos indígenas y se ha prestado atención a las mujeres, pero por separado, sin atender a la intersección mujer-indígena que produce un campo de vulnerabilidad en el que los instrumentos jurídicos mencionados tienen, paradójicamente, responsabilidad.

Las consecuencias del pluralismo jurídico latinoamericano no serán las mismas para los hombres indígenas que para las mujeres indígenas en

[382] Gregorio Peces-Barba, Curso de derechos fundamentales: Teoría general, Madrid: Universidad Carlos III de Madrid, 1995, p. 181.

la medida en que se verán reforzadas instituciones, costumbres y sistemas normativos que son en su mayor parte discriminatorios con las mujeres y las niñas. Rocío Villanueva Flores menciona algunas de estas circunstancias de opresión derivadas de los sistemas normativos indígenas en el ámbito latinoamericano: las mujeres están excluidas de los ámbitos de poder; tienen dificultades para acceder a la propiedad y herencia de la tierra; el esposo tiene la prerrogativa de disciplinar a su esposa infiel; persisten los matrimonios infantiles arreglados; en casos de violación sexual, el daño se repara mediante el matrimonio con el violador o con el pago de una suma de dinero (normalmente al padre de la víctima); las mujeres deben obedecer los requerimientos sexuales del marido; las mujeres tiene menor acceso a la educación…[383] Esto podrían ser ejemplos de lo que el Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer ha llamado «prácticas nocivas»[384].

2. OBJETIVOS

En el presente estudio analizamos los instrumentos jurídicos de derechos de los pueblos indígenas y de las mujeres evidenciando y explicando el vacío que ha existido en ellos en torno a la intersección mujer-indígena y, por consecuencia, la urgente necesidad de abordarla. Este vacío tiene que ver, según proponemos, con un cambio de paradigma que ha cambiado el ideal de la redistribución por el del reconocimiento. Así, los primeros instrumentos jurídicos obligaban a los Estados a asegurar a los individuos bienestar material, aunque tenían como horizonte la asimilación de los grupos culturalmente minoritarios en las sociedades dominantes. Después, el reconocimiento de la identidad cultural cobró importancia progresivamente y la diversidad cultural se postuló

[383] Rocío Villanueva Flores, «Constitucionalismo, pluralismo jurídico y derechos de las mujeres indígenas», Revista de derecho público, núm. 32 (junio, 2014), pp.17-19.

[384] Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer, «Recomendación general núm. 31 del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer y observación general núm. 18 del Comité de los Derechos del Niño sobre las prácticas nocivas, adoptadas de manera conjunta», Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW), CEDAW/C/GC/31/CRC/C/GC/18, 14 de noviembre de 2014, [consultado en línea el 25 de noviembre de 2018: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2014/9925.pdf].

como un valor, por lo que el cuestionamiento de las formas de vida indígena (incluso si estas perjudicaban a las mujeres) corría el peligro de considerarse una nueva forma de imposición poscolonial. Esta narrativa es hoy imperante y sanciona el debate sobre la tensión entre el pluralismo jurídico y los derechos humanos, lo cual, a su vez, obstaculiza el derecho de las mujeres indígenas a una vida libre de violencia y discriminación.

3. METODOLOGÍA

Realizaremos, en primer lugar, un recorrido histórico por el desarrollo de los derechos de autodeterminación de los pueblos indígenas en los instrumentos jurídicos internacionales. En segundo lugar, analizaremos el recorrido que han tenido los instrumentos jurídicos para la protección de los derechos de las mujeres. En ambos casos, destacaremos los valores y supuestos que subyacen en sus textos, los cambios en dichos valores que se han dado a lo largo de los años, y el lugar que ocupan en ellos los derechos de las mujeres indígenas o, en su ausencia, los derechos individuales. En tercer lugar, elaboraremos una reflexión en relación a la lógica que siguen dichos cambios de valores y el modo en que los derechos de las mujeres indígenas se ven influidos por ella. Finalmente expondremos las razones que consideramos sustentan el gran silencio en torno a los derechos de las mujeres indígenas a lo largo de todos estos años de desarrollo de los derechos humanos.

4. DISCUSIÓN

4.1. Derechos de autodeterminación de los pueblos indígenas

El primer reconocimiento en un instrumento jurídico internacional de los derechos de los pueblos indígenas se dio en el año 1957 por la Organización Internacional del Trabajo, con el *Convenio 107 sobre Poblaciones Indígenas y Tribales*. Dos paradigmas no explicitados subyacen a las normas de este convenio: el progresista y el integracionista. Por una parte, se valoran las necesidades materiales por encima de las necesidades culturales del ser humano, por lo que se insta a los Estados

a fomentar el «desarrollo económico» de los pueblos indígenas para «elevar su nivel de vida y a adaptarse a métodos modernos de producción y comercio». Por otra parte, se traza como horizonte ideal la «integración progresiva [de los pueblos indígenas] en sus respectivas colectividades nacionales» (art. 18). Subsumidas a estos dos ejes, las culturas indígenas no parecen ser consideradas como valiosas por sí mismas, sino que son dignas de protección mientras la situación social, económica y cultural de los individuos «les impida beneficiarse de la legislación general del país al que pertenezcan» (art. 3). El convenio cifra en «el fomento de la dignidad, la de la utilidad social y de las iniciativas individuales» (art. 2.3) el objetivo principal de los programas que han de desarrollar los gobiernos y no, como ocurrirá después, en el desarrollo o perpetuación de las culturas indígenas como sujetos colectivos.[385]

El enfoque paternalista, integracionista e individualista de los primeros años, comenzará a modificarse con la *Declaración sobre la Concesión de la Independencia a los Países y Pueblos Coloniales* (1969) donde se introduce por primera vez el término «colonialismo», que adquirirá gran protagonismo en los años sucesivos. Se afirma que su perpetuación «milita en contra del ideal de paz universal de las Naciones Unidas»[386]. En el *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* de 1966 se ya afirma que en los Estados «en que existan minorías étnicas […] no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho […] a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma» (art. 27).[387] En el *Pacto Internacional de Derechos Económicos Sociales y Culturales*, del mismo año, se afirma que «[t]odos los pueblos tienen derecho a la libre determinación», el cual será promovido por los Estados parte (art. 1.1). Sin

[385] Artículo 18. Organización Internacional del Trabajo, Convenio 107 sobre Poblaciones Indígenas y Tribales, 1957.

[386] Arts. 2 y 3. Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales, Resolución 1514 (XV) de la Asamblea General de las Naciones Unidas el 14 de diciembre de 1960 [consultado en línea el día 15 de octubre de 2018: http://www.un.org/es/decolonization/declaration.shtml].

[387] Organización de Naciones Unidas, Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, 1966.

embargo, dicho derecho tendrá también su límite en los derechos fundamentales sobre los que «[n]o podrá admitirse restricción o menoscabo» (art. 5.2).[388]

A finales de los años setenta, Naciones Unidas organiza dos grandes conferencias donde participan, por primera vez, líderes indígenas. La primera, en 1977: *Conferencia Internacional contra la discriminación a las poblaciones indígenas de las Américas*. Los delegados presentes rechazaron el estatus de «minorías» y reclamaron el de «pueblos» y pidieron la redacción de una declaración internacional sobre sus derechos colectivos. La segunda conferencia se celebró en 1981 bajo el nombre *Los pueblos indígenas y su relación con la tierra*, y en ella se reiteró la necesidad de un Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas que pronto reclamará la revisión del enfoque asimilacionista del convenio de la OIT[389].

En 1984 el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas formula una *Declaración de Principios* según la cual se valora las culturas indígenas de un modo que será, en lo sucesivo, dominante: «La cultura de los pueblos indígenas forma parte del patrimonio cultural de la humanidad» (art. 4). Este principio implica que las culturas de las personas indígenas se convierten en entidades que proteger y, en esa medida, se pretenden de algún modo quietas, idénticas a sí mismas, como si tal cosa fuera posible. De los individuos que habitan tales culturas se esperaría que las reproduzcan y se deban a ellas, por lo que tal principio llevaría de suyo un espíritu esencialmente conservador y, ¿en beneficio de quién? Parece que en beneficio de «la humanidad», que no vería con buenos ojos pérdidas de su patrimonio cultural, como si las culturas pudieran ser (por más utilizada que haya sido ya, esta metáfora) piezas de museo. De otra parte, si los propios miembros de estas culturas quisieran

---

388 Organización de Naciones Unidas, Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, 1966.

389 VV. AA., «Primeros delegados indígenas a la ONU (1977-1981)», Archivo, memoria y transmisión oral 25-29 de septiembre de 2016, Buenos Aires: Centro de Documentación, Investigación y Formación de los Pueblos Indígenas, 2016, [consultado en línea el día 26 de marzo de 2018: http://bridge-to-the-future.com/system/files/atoms/file/Brochure%20Taller%20en%20Buenos%20Aires.pdf].

cambiarlas, ¿atentaría ello contra nada menos que el patrimonio cultural de la humanidad? ¿qué ocurriría si tu conservación sólo fuera posible con la perpetuación de sistemas que descansan en la opresión de la mitad de su población por parte de la otra mitad? Este principio así formulado opera con suficiente fuerza para requerir que los Estados nacionales en los que viven los pueblos indígenas reconozcan a sus instituciones como legítima fuente de derechos (arts. 3, 5 y 7). Pese a todo, esta declaración de principios cifra un límite a la autodeterminación de forma contundente y concisa en los derechos humanos individuales (art. 8).[390]

En 1989 la Conferencia Internacional del Trabajo de la OIT adoptó en forma tripartita (gobiernos, organizaciones de empleadores y de trabajadores) el *Convenio 1□9*, que entra en vigor en 1991. En noviembre de 2014, la mayoría de los países de América Latina habían ya ratificado el Convenio, y en algunos países dio lugar a lo que conocemos como «pluralismo jurídico» que, entendido en un sentido fuerte, considera que el derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas constituye uno de los principios constitucionales. En los artículos 8 y 9 de dicho convenio, se hace referencia al derecho consuetudinario indígena, así como a sus límites que se cifran de nuevo en los derechos fundamentales (art. 8.2)[391] sin hacer mención específica a los derechos de las mujeres y las niñas.

En 1992 se celebra la *Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo* en Río de Janeiro en la que se otorga a los pueblos indígenas una posición central en la conservación del medio ambiente[392] lo cual se traduce en mandato de preservación de las

---

390 The Center For World Indigenous Studies, World Council of Indigenous People's Declaration of Principles, 1984 [consultado en línea el 24 de noviembre de 2018: http://www.nzdl.org/gsdlmod?e=d-00000-00---off-0ipc--00-0----0-10-0---0---0direct-10---4-------0-1l--11-en-50---20-about---00-0-1-00-0--4----0-0-11-10-0utfZz-8-00&cl=CL1.14&d=HASH01d959d4d5a96480fd2f5719&x=1].

391 Organización Internacional del Trabajo, Convenio 169 de la sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, 1989.

392 «Las poblaciones indígenas y sus comunidades, así como otras comunidades locales, desempeñan un papel fundamental en la ordenación del medio ambiente y en el desarrollo debido a sus conocimientos y prácticas tradicionales. Los Estados deberían reconocer y apoyar debidamente su identidad, cultura e intereses y hacer posible su participación efectiva en

culturas en el *Convenio sobre la Diversidad Biológica* (art. 8).[393] Aquí, las culturas indígenas se valoran en tanto que beneficiosas para la sostenibilidad ecológica, al margen de si lo son para las personas que participan de tales culturas, y se incluye ya de forma explícita la *diversidad cultural* como parte de un discurso ecológico, donde se sitúan paralelamente la multiplicidad de formas sociales y las de formas de vida vegetal y animal. Las culturas indígenas pasan a formar parte de la *diversidad botánica* del planeta.

En junio de 1993 se celebra la *Conferencia Mundial de Derechos Humanos* en Viena a raíz de la cual se aprueba la *Declaración y el Programa de Acción de Viena,* en la cual se insta a los Estados a proteger los derechos indígenas en pro de su propia «estabilidad política y social», además de reconocer «el valor de la diversidad y de sus diferentes identidades, culturas y sistemas de organización social» (art. 1. 20)[394]. En 1995 la Asamblea General de Naciones Unidas aprueba la resolución 50/157 donde se consolida lo anterior al afirmarse que «las políticas de asimilación e integración destinadas a integrar plenamente a estos grupos [indígenas] en las poblaciones mayoritarias suelen ser contraproducentes».[395]

En noviembre de 2001 la UNESCO aprueba la *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural*, en cuyo artículo 4 se dice que «[l]a defensa de la diversidad cultural es un imperativo ético, inseparable del respeto de la dignidad de la persona humana» pero, añade como límite que «[n]adie puede invocar la diversidad cultural para vulnerar los

---

el logro del desarrollo sostenible» Principio 22. Organización de Naciones Unidas, Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, Río de Janeiro, 1992.

393 Organización de Naciones Unidas, Convenio sobre la diversidad biológica, Río de Janeiro, 1992.

394 Organización de Naciones Unidas, Declaración y Programa de Acción de Viena, Viena, 1993 [las cursivas son mías].

395 Organización de Naciones Unidas, Los derechos de los pueblos indígenas: Folleto…9, p. 2.

derechos humanos garantizados por el derecho internacional, ni para limitar su alcance» (art. 4)[396].

En el año 2002 Rodolfo Stavenhagen elabora el *Informe del Relator Especial sobre la situación de los Derechos Humanos y las libertades fundamentales de los indígenas* donde menciona «73. […]la cuestión de si el respeto de las instituciones comunales indígenas puede conducir en ciertas circunstancias a la vulneración de los derechos humanos individuales (por ejemplo, los derechos de las mujeres y las niñas)»[397]. Pero más adelante deslegitima la pertinencia de este debate argumentando que «73. […] la sociedad más amplia ha adoptado la postura de que las instituciones sociales indígenas son […] moralmente reprensibles. Esa es la postura que adoptaron durante mucho tiempo las instituciones dominantes en los imperios coloniales»[398]. Según él el debate no es pertinente porque ha sido un argumento utilizado como herramienta dominación: utiliza, por tanto, un argumento falaz, *ad hominem*. En el mismo informe, sin embargo, reconoce la complejidad de la tensión:

> 75. […] ¿En qué circunstancias puede la aplicación de los sistemas jurídicos indígenas (derecho consuetudinario) ser una amenaza para las normas internacionalmente aceptadas de derechos humanos individuales? Y, del mismo modo, ¿en qué circunstancias podría la limitación o supresión del derecho consuetudinario indígena vulnerar los derechos humanos de los miembros de las comunidades indígenas? Se trata de cuestiones complejas en torno a las cuales hay un intenso debate y poco consenso[399].

Pero el relator cambia su posición en el informe sobre México del año 2003 y afirma que las comunidades indígenas deberán aplicar sus normas tradicionales «94. […]con el más estricto respeto a los derechos

---

396 Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural, 2001 [las cursivas son mías].

397 Consejo Económico y Social de Naciones Unidas, Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen, presentado de conformidad con la resolución 2001/57 de la Comisión, E/CN.4/2002/97, 4 de febrero de 2002 [consultado en línea el día 7 de febrero de 2019: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G02/106/32/PDF/G0210632.pdf?OpenElement].

398 Ibíd.

399 Ibíd.

humanos individuales universales establecidos en la legislación internacional y nacional, con especial atención a los derechos de las mujeres»[400]. Salvo excepciones, la violencia y discriminación sufridas por las mujeres indígenas no se mencionan, y si lo hacen, se evita mencionar que cuando son consecuencia o se ejercen a través de sus propios sistemas normativos indígenas.[401]

En el año 2006, Stavenhagen, presenta un informe al Consejo Económico y Social de Naciones Unidas en el exhorta a los gobiernos para consoliden el nuevo modelo de constitucionalismo pluralista[402].

En el año 2007 se firma la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, que reconoce el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación (Art. 3). Aunque sí menciona el derecho de las mujeres indígenas a vivir libres de violencia y

---

400 Consejo Económico y Social de Naciones Unidas, Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen: Misión a México, E/CN.4/2004/80/Add.2, 23 de diciembre de 2003, [consultado en línea el día 3 de marzo de 2019: http://www.hchr.org.mx/images/doc_pub/informe-relatormexico.pdf].

401 Así ocurre en los siguientes informes: Asamblea General de Naciones Unidas (A59/258), Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, 12 de agosto de 2004 [consultado en línea el día 3 de abril de 2019: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N04/458/77/PDF/N0445877.pdf?OpenElement], donde tan sólo se podría vislumbrar este tema cuando dice que «la situación de las mujeres indígenas es más grave si cabe debido a que presentan tasas más altas de monolingüismo y analfabetismo» (p. 15), asunto en el cual habría que preguntarse por qué; Asamblea General de Naciones Unidas, Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, (A/60/358), 16 de septiembre de 2005 [consultado en línea el día 3 de abril de 2019: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N05/513/17/PDF/N0551317.pdf?OpenElement], donde sí se menciona la diferencia entre niños y niñas en cuanto a la educación y el monolingüismo pero no se relacionan estos hechos con un sistema de discriminación patriarcal específico encarnado en las instituciones indígenas; Asamblea General de Naciones Unidas, La situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, (A/61/490), 3 de octubre del 2006 [consultado en línea el día 3 de abril de 2019: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N06/552/59/PDF/N0655259.pdf?OpenElement].

402 Consejo Económico y Social de Naciones Unidas, Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen, (E/CN.4/2006/78), 16 de febrero de 2006 [consultado en línea el día 3 de abril de 2019: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G06/108/70/PDF/G0610870.pdf?OpenElement], p. 6.

discriminación, no se hace mención a la obligación que tienen en ello a sus propios sistemas normativos.[403]

En el año 2016 se aprueba la *Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* de la Organización de Estados Americanos donde se refuerza el derecho de los pueblos indígenas a «a sus sistemas o instituciones jurídicos, sociales, políticos y económicos»[404] y se afirma que las mujeres indígenas «tienen derecho al reconocimiento, protección y goce de todos los derechos humanos».[405] Pero, de nuevo, ambos derechos no se ponen en relación.

En 2017, la Relatora Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas, Victoria Tauli-Corpuz, dedica un breve apartado a las mujeres en su *Declaración de Cierre de Misión* sobre México. En él dice que las principales preocupaciones de las mujeres indígenas son «el feminicidio, la violencia contra la mujer al interior de las comunidades, las muertes maternas, la violencia obstétrica, el matrimonio infantil forzoso, la discriminación en el acceso a la tierra y la falta de inclusión en los procesos de adopción de decisiones tanto tradicionales como formales [406]. No deja de ser paradójico que esta mención aparezca al final del texto en un breve apartado.

4.2. Derechos humanos de las mujeres (indígenas)

La Carta de Naciones Unidas, aprobada en 1945, establece entre sus objetivos el de «reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre, en 1a dignidad y el valor de la persona humana, en la igualdad de derechos de hombres y mujeres»[407] y en la *Declaración Universal de*

---

[403] Artículo 22. Organización de Naciones Unidas, Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2007.

[404] Artículo VI. Organización de los Estados Americanos, Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2016.

[405] Artículo VII. Ibíd.

[406] Victoria Tauli-Corpuz, Declaración de cierre de misión Relatora Especial de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas [Consultado en línea el 26 de marzo de 2018: http://hchr.org.mx/images/doc_pub/PPII_EndofMissionStatementSPA_FINAL.pdf], p. 11.

[407] Organización de Naciones Unidas, Carta de las Naciones Unidas, 1945.

Derechos Humanos, aprobada en 1948, se mantiene dicho mandato[408]. Tanto en el *Pacto de Derechos Civiles y Políticos*, como el *Pacto de Derechos Sociales Económicos y Culturales*, se utilizan idénticos términos en los arículos 2 y 33 de ambos pactos. En 1967 se aprueba la *Declaración de la Eliminación de la Discriminación Contra la Mujer* por los Estados miembros de las Naciones Unidas donde se establece que la discriminación contra la mujer constituye una ofensa a la dignidad humana. La *Convención de sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer* se aprueba por las Naciones Unidas en 1979, pero en ella no se hace mención específica a las mujeres indígenas.

Fruto de la IV Conferencia Mundial sobre Mujeres de las Naciones Unidas se adopta la *Declaración de Beijing* en 1995, donde se alude al compromiso que los Estados miembros firmantes adquieren en la defensa de los derechos de las mujeres en general y, en especial, a las que pertenezcan a grupos vulnerables, como las mujeres indígenas[409]. En este texto se mencionan las «prácticas tradicionales» como causa de violencia contra la mujer, pero no se la relaciona con los pueblos indígenas ni con sus derechos de autodeterminación que son los que, de facto, refuerzan las prácticas tradicionales:

> La violencia física, sexual y psicológica en la familia, incluidos los golpes, el abuso sexual de las niñas en el hogar, la violencia relacionada con la dote, la violación por el marido, la mutilación genital y otras prácticas tradicionales que atentan contra la mujer, la violencia ejercida por personas distintas del marido y la violencia relacionada con la explotación[410].

El Foro de ONG's redactó, en relación a la Plataforma para la Acción de Beijing, la *Declaración de las Mujeres Indígenas del Mundo en Beijing* donde se exige el reconocimiento del derecho de los pueblos

---

408 Asamblea General de Naciones Unidas, Declaración Universal de los Derechos Humanos, París, 1948.

409 Artículo 32. Organización de Naciones Unidas-Mujeres, Declaración de las Mujeres Indígenas del Mundo en Beijing, 1995.

410 Objetivo estratégico C 5. Ibíd.

indígenas a la libre determinación,[411] pero se exige un límite muy claro, a saber, que «las leyes consuetudinarias y sistemas judiciales que son respetuosos de las mujeres víctimas de violencia sean reconocidos y reforzados. Que se erradiquen las leyes, costumbres y tradiciones indígenas que sean discriminatorias hacia la mujer»[412].

Con estas y otras inquietudes se funda el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI)[413] «en el contexto de la primera reunión del Enlace Continental de Mujeres Indígenas.[414] En el año 2000, se adoptan las Nuevas medidas e iniciativas para la aplicación de la *Declaración y Plataforma de Acción de Beijing* (Beijing + 5, Nueva York, 2000), donde se exige la adopción de algunas medidas específicas para la discriminación y la violencia que sufren las mujeres indígenas, pero, de nuevo, no se hace especial referencia a la ponderación entre los derechos de los pueblos indígenas y los derechos de las mujeres indígenas[415].

La Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW) y la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (Convención de Belém do Pará) han supuesto grandes avances, pero aún quedaba mucho por hacer. En el año 2006, el FIMI redactó un informe complementario al estudio sobre violencia contra las mujeres de Naciones Unidas donde se discute el término «prácticas culturales perjudiciales» y proponen «violencia en nombre de la tradición»:

> Elegimos este lenguaje porque criticamos la neutralidad ética del término 'prácticas' para describir abusos como son la mutilación genital,

---

411 Art. 18. Organización de Naciones Unidas-Mujeres, Declaración de las Mujeres Indígenas del Mundo en Beijing, 1995.

412 Art. 36. Ibíd.

413 Foro Internacional de Mujeres Indígenas [página web], [consultado el 24 de noviembre de 2018: http://www.fimi-iiwf.org].

414 Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas [página web], [consultado el 24 de noviembre de 2018: http://enlacecontinentalecmia.org].

415 Organización de Naciones Unidas, Declaración y Plataforma de Acción de Beijing + 5, 2000.

> matrimonio precoz forzado, la práctica de quemar a las viudas y los 'crímenes de honor'.[416]

Con esta propuesta conceptual, se gana en términos de posicionamiento moral condenatorio y se distancian tales prácticas de la tradición, aludiendo al hecho de que «las prácticas denominadas tradicionales no son necesariamente antiguas»[417], esto es, relacionando *tradición* con *antigüedad*. Apelan, para argumentar esto, al ejemplo de los masáis que, durante la escasez de lluvias a finales del 2005 y su consecuente pérdida de ganado y capacidad económica, los hombres vendieron a sus hijas de hasta 8 y 9 años de edad. Desde nuestro punto de vista, sin embargo, lo que legitima a un hombre masáis para vender a su hija, como a cualquier otro hombre, no es la falta de agua, sino el hecho de que la considera un objeto de su propiedad, pues sin esta creencia su conceptualización como mercancía jamás llegaría a producirse. En realidad, la práctica misma, consecuencia de una dificultad material, no es imposible de erradicar (bastaría con ofrecer alternativas económicas para la subsistencia de las familias) otra cosa es, en cambio, erradicar el sistema de creencias que legitima tal práctica: el sistema patriarcal. En otras palabras, la subordinación femenina no es *sólo* un problema económico.

Por otra parte, hay algo que las redactoras del FIMI no explicitan, a saber, que no solamente no todas las prácticas son tradicionales, sino que tampoco la tradición es necesariamente positiva y defendible en abstracto. La antigüedad o tradicionalidad de unas prácticas no las convierte en defendibles. Sin embargo, esta terminología sí recoge (y se opone) al tópico compartido y políticamente correcto de que así es, de que todo lo tradicional es por ello, *bueno*, digno de conservación. Por último, en este informe se defiende que los derechos colectivos son esenciales para garantizar los derechos de las mujeres[418], sin embargo, no se explica cómo se articula esta correlación.

---

416 Foro Internacional de Mujeres Indígenas, Mairin iwanka raya…, óp. cit.

417 Ibíd.

418 Ibíd., p. 15.

Los informes elaborados por los Relatores Especiales sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas habían omitido sistemáticamente la discriminación sufrida por las mujeres en su contexto normativo. Por fin, en el año 2007, el informe menciona que «las violencias y los abusos de los que son víctimas las mujeres indígenas —y en particular las adolescentes y las niñas— [ocurre] también, en ocasiones, en sus propias comunidades» y reconoce que «[l]a atención especial a los derechos vulnerados de las mujeres indígenas es una asignatura pendiente en la agenda de protección de los derechos humanos»[419]. En el informe de 2008, la cuestión de las mujeres indígenas no deja de tener una sucinta mención acerca de la necesidad de que se le preste una «especial atención»[420]. En el informe de 2009 sí menciona que las mujeres indígenas de Asia y el Pacífico habían manifestado sufrir discriminación también en los ámbitos de su cultura, tradición y religión[421]. Se vuelve a omitir el tema en el informe de 2011[422]. En el informe del 2012 James Anaya dedica un apartado a la violencia contra las mujeres y las niñas indígenas, de el que dice, «que lamentablemente es muy común en todo el mundo»[423]. En este informe, el relator puntualizó que los derechos colectivos a la autodeterminación y los derechos de las mujeres no se

---

419 Asamblea General de Naciones Unidas, Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, (A/62/286), 21 de agosto de 2007 [consultado en línea el día 3 de abril de 2019: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N07/486/67/PDF/N0748667.pdf?OpenElement], p. 5.

420 Asamblea General de Naciones Unidas, Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, S. James Anaya, (A/HRC/9/9), 11 de agosto de 2008 [consultado en línea el día 3 de abril de 2019: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G08/149/43/PDF/G0814943.pdf?OpenElement].

421 Asamblea General de Naciones Unidas, Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, (A/64/338), 4 de septiembre de 2009 [consultado en línea el día 3 de abril de 2019: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N09/502/84/PDF/N0950284.pdf?OpenElement], p. 10.

422 Asamblea General de Naciones Unidas, Informe del Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas, (A/66/288), 10 de agosto de 2011 [consultado en línea el día 3 de abril de 2019: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N11/449/45/PDF/N1144945.pdf?OpenElement].

423 Asamblea General de Naciones Unidas, Informe del Relator Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, James Anaya, (A/HRC/21/47), 6 de julio de 2012, [consultado en línea el día 3 de abril de 2019: https://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/RegularSession/Session21/A-HRC-21-47_sp.pdf], p. 8.

pueden garantizar aisladamente, sino que necesitan una visión integral; sin embargo, sorprendentemente, la visión integral que propone consiste en fomentar los derechos de autodeterminación sobre los derechos de las mujeres, sin más. Como si adquiriendo derechos de autodeterminación, los derechos de las mujeres indígenas fueran a llegar de suyo, de forma *natural*.

El relator mantiene este posicionamiento en el año 2013[424] y en el año 2014 Victoria Tauli Corpuz toma el relevo en el cargo. En su primer informe tematiza el silencio que rodeó al tema de la violencia contra las mujeres indígenas en el contexto de sus propias comunidades con las siguientes palabras:

> […] sigue habiendo opiniones que tienden a acallar el debate sobre las mujeres indígenas desestimando su marginación y la violación de sus derechos como efecto de 'la cultura y la tradición', o presentando un conflicto o una divisoria falsos entre los derechos colectivos de los pueblos indígenas y los derechos individuales de las mujeres indígenas[425].

La relatora reconoce que la discriminación basada en el género «existe también en algunas sociedades indígenas en las que, por ejemplo, las mujeres no han participado tradicionalmente en las instituciones de gobernanza o en las que no se alienta a las muchachas a que estudien»[426]. Pero, en cuanto a las propuestas de mejora, insta al refuerzo de las instituciones indígenas incorporando los valores de los derechos humanos.[427]

No es sino hasta el año 2014 cuando el Comité de la CEDAW y el Comité de los Derechos del Niño (CRC) adoptan la Recomendación

---

[424] Asamblea General de Naciones Unidas, Informe del Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas, (A/68/317), 14 de agosto de 2013 [consultado en línea el día 3 de abril de 2019: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N13/427/13/PDF/N1342713.pdf?OpenElement].

[425] Asamblea General de Naciones Unidas, Informe de la Relatora Especial del Consejo de Derechos Humanos sobre los derechos de los pueblos indígenas, (A/69/267), 6 de agosto de 2014 [consultado en línea el día 3 de abril de 2019: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N14/497/51/PDF/N1449751.pdf?OpenElement], p. 21.

[426] Ibíd.

[427] «[L]as sociedades indígenas deben guiarse por los derechos humanos universales al seguir fortaleciendo y desarrollando sus instituciones de gobernanza, sus costumbres y tradiciones, con la plena participación de las mujeres indígenas» en Ibíd.

general núm. 31 y la observación general núm. 18 respectivamente sobre las «prácticas nocivas». Este es el primer instrumento vinculante para la protección de los derechos de las mujeres y las niñas a nivel internacional que puede servir de herramienta para protegerlas contra algunos usos y costumbres indígenas que vulneren sus derechos individuales (Organización de Naciones Unidas, 2014)[428]. Definen estas prácticas como «tradicionales, emergentes o reemergentes establecidas o mantenidas por unas normas sociales que perpetúan el predominio del sexo masculino y la desigualdad de mujeres y niños, por razón de sexo, género, edad y otros factores interrelacionados»[429]. Añaden que estas prácticas, «se fundamentan en la discriminación por razón de sexo, género y edad, entre otras cosas, y a menudo se han justificado invocando costumbres y valores socioculturales y religiosos»[430]. Exhorta a los Estados para que «elaboren y aprueben programas de concienciación integrales para cuestionar y cambiar las actitudes, tradiciones y costumbres culturales y sociales que son la causa subyacente de las formas de conducta que perpetúan las prácticas nocivas»[431].

En el año 2015 se elabora el primer Informe dedicado especialmente a la violencia sufrida por las mujeres indígenas. La Relatora Especial introduce ya algunos aspectos de la violencia sufrida por las mujeres en el seno de sus tradiciones indígenas y vuelve a mencionar la (aparente, según ella) tensión que esta violencia genera con relación a los derechos de libre determinación. Afirma que los derechos de las mujeres a menudo han sido considerados como las comunidades como desintegradores y externos a la lucha indígena, vinculados a valores externos occidentales, y añade que «[t]al falsa dicotomía entre los derechos colectivos y los derechos de las mujeres ha, paradójicamente, arraigado aún más la vulnerabilidad de las mujeres indígenas a los abusos y la

[428] Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer, «Recomendación general núm. 31…», óp. cit.

[429] Ibíd., p. 8.

[430] Ibíd., p. 5.

[431] Ibíd., p. 25.

violencia»[432]. En cuanto a la determinación de los desafíos a los que se enfrentan las mujeres indígenas víctimas de violencia y discriminación, menciona la «limitada investigación realizada acerca de los nexos existentes entre los derechos individuales y los colectivos; d) La falta de un análisis de género a la hora de examinar los problemas que afectan a las comunidades indígenas»[433]. En cuestiones de la doble jurisdicción (indígena y nacional) y la complejidad de sus relaciones, en cambio, el informe señala que tal complejidad puede ir en contra de los derechos de las mujeres y añade:

> En primer lugar, las relaciones [entre jurisdicciones] pueden crear confusión con respecto a la responsabilidad por sucesos de violencia y desalentar la presentación de denuncias por parte de las mujeres. Cuando las mujeres presentan efectivamente denuncias, es posible que surjan tensiones jurisdiccionales complicadas en cuanto a la competencia para enjuiciar, lo que puede ocasionar retrasos y prolongar así el sufrimiento de la víctima, además de desalentar a las mujeres a denunciar actos de violencia en el futuro. Como efecto de las lagunas existentes en las normas por las que se rige la relación entre las jurisdicciones también puede suceder que los responsables de los delitos evadan ser enjuiciados[434].

Es sorprendente que la Organización de los Estados Americanos no haya incluido mención a estos conflictos en el Informe elaborado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos: *Las mujeres indígenas y sus derechos humanos en las américas de 2017*[435]. Tan sólo, tímidamente, recuerda que las «obligaciones de respetar y garantizar los principios de igualdad de género, y de actuar con debida diligencia de acuerdo al derecho internacional, son aplicables también a los sistemas de justicia indígena[436].

---

[432] Asamblea General de Naciones Unidas, Informe de la Relatora Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas, (A/HRC/30/41), 6 de agosto de 2015 [consultado en línea el día 3 de abril de 2019: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G15/173/86/PDF/G1517386.pdf?OpenElement], pp. 5-6.

[433] Ibíd., p. 19.

[434] Ibíd., pp. 20-21.

[435] Organización de los Estados Americanos, Las mujeres indígenas y sus derechos humanos en las américas, 2017 [consultado el 25 de noviembre de 2018: http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/MujeresIndigenas.pdf].

[436] Ibíd., pp. 120-121.

5. RESULTADOS

Hemos analizado el desarrollo de los derechos de autodeterminación de los pueblos indígenas en los instrumentos jurídicos internacionales de derechos humanos y hemos podido distinguir un cambio de paradigma. La primera etapa abarca desde el comienzo del desarrollo de los Derechos Humanos a mediados del siglo XX hasta comienzos de la década de los sesenta, en la que la paz mundial entre las naciones se sitúa como telón de fondo de los diferentes instrumentos jurídicos. En ellos puede apreciarse una concepción individualista del ser humano, que subyace en la mayor parte de los textos, y que va acompañada del ideal de «bienestar», entendido como aquel en el que quedan cubiertas las necesidades del individuo, gracias al desarrollo político, económico, social y educativo. En esta etapa se prevé y se concibe como fin legítimo la integración y disolución total de los grupos indígenas en las sociedades mayoritarias articuladas por los Estados, considerados, por otra parte, los únicos interlocutores posibles y los únicos obligados para con los Derechos Humanos.

A partir de la década de los sesenta comienza a introducirse un cambio de paradigma que ha perdurado hasta la actualidad y que está basado en el cuestionamiento del individuo como sujeto último de derechos y entidad abstracta aislable de su contexto. La cultura cobra protagonismo frente al individuo y, con ella, los derechos colectivos. El concepto de «colonización» estará cada vez más presente en los instrumentos jurídicos, y se amplía para hacer referencia también al imperialismo cultural ejercido sobre los pueblos históricamente dominados, y expresado en la imposición de sistemas jurídicos que les son ajenos. Ello traerá consigo el rechazo del ideal de integración de dichos pueblos en la sociedad dominante que había caracterizado a la primera etapa, así como el rechazo a toda influencia externa que los modifique. Este cambio de paradigma trae consigo una nueva valoración de las diferentes formas de vida en las que nos organizamos los seres humanos, que pasarán a ser consideradas patrimonio cultural. Se impondrá la *diversidad como valor* constitutivo de riqueza, entendida como mera multiplicación de las diferencias. Si las culturas, en tanto que formas de vida diferentes, pasan a ser valoradas en sí mismas, es esperable que hayan pasado a

convertirse en objeto de conservación *en vacío*, es decir, al margen de sus contenidos y de lo que suponga para los individuos que hacen parte de ella.

A partir de la relevancia que progresivamente va cobrando la preocupación por el medio ambiente en los organismos internacionales, las culturas indígenas cobran además un valor añadido al de su mera diferencia, a saber, el de ser reproductoras de formas de vida sostenibles para los entornos medioambientales en los que se encuentran. Ello implica, como puede esperarse, que la conservación de las mismas cuente ahora con una razón botánica, además de patrimonial. En los últimos años, la conservación de las culturas indígenas también se ha apoyado en argumentos que están relacionados con el mantenimiento de la paz y el orden de los Estados.

6. DISCUSIÓN

En definitiva, se podría decir que a partir de la década de los sesenta y hasta la actualidad, lo colectivo-cultural prima sobre lo individual, y la diversidad cultural y botánica se convierte en un valor. Mientras que en la primera etapa se podría advertir cierto paternalismo en los organismos internacionales con respecto a los pueblos indígenas, en la segunda etapa es clara su instrumentalización para la conservación de bienes como la riqueza cultural de la humanidad o el medio ambiente.

Aunque ningún instrumento jurídico de Derechos Humanos subsume los derechos individuales a ningún derecho cultural, este cambio de paradigma afecta al lugar que ocupan las mujeres y las niñas indígenas por la siguiente razón: si las culturas indígenas se convierten en objeto de conservación, ¿qué será de aquellas mujeres y niñas indígenas cuyas culturas no las reconozcan como sujetos de derechos? Es sorprendente que ante tan obvia cuestión haya existido un silencio tan rotundo y prolongado. Las estrategias que se han seguido para no plantear este debate han sido de diferente tipo: se ha omitido sin más como problema jurídico; se ha mencionado, pero se ha deslegitimado como debate argumentando que éste había sido utilizado como medio para desprestigiar a las culturas indígenas y como nueva herramienta de colonización; se

ha mencionado escuetamente o con evasivas o alusiones fragmentadas; se ha pretendido que se señala el problema pero se ha responsabilizado al proceso de colonización, el neoliberalismo o el Estado como origen de la discriminación contra las mujeres (por tanto, se ha desvirtuado el problema); se ha afirmado que los derechos fundamentales de las mujeres indígenas se refuerzan si se refuerzan los derechos colectivos de las culturas indígenas, pero no se ha explicado el porqué de tal correlación.

7. CONCLUSIONES

En cualquier caso, la desproporcionalidad entre este gran silencio en sus diferentes versiones por parte de los instrumentos jurídicos internacionales, y la gravedad del problema de vulneración sistemática de los derechos de las mujeres y niñas indígenas en sus contextos normativos tradicionales sólo se puede explicar de una forma: que derecho internacional y derecho indígena comparten una visión patriarcal de la justicia, y que su sesgo discriminatorio en relación a las mujeres les permite naturalizar su desigualdad. ¿Podríamos representarnos a los grandes organismos de Derechos Humanos exhortando a los Estados a reconocer en sus constituciones sistemas normativos que prohibieran a los hombres tener propiedades, participar en la vida política o no tener poder de decisión sobre su sexualidad? Tal cosa parece del todo imposible.

Desde el momento en que las culturas han pasado a ser sujetos de derecho (y, por ello, a ser objeto de conservación) todo aquello que las cambie, se convierte en vulnerador de su derecho, pese a que las culturas nunca permanecen idénticas a sí mismas. Si las mujeres y las niñas indígenas quieren modificar sus propias culturas para adquirir en ellas derechos que no tienen, se convertirían, según esta lógica, en opositoras de sus propias culturas y enemigas de sus pueblos. De hecho, la tensión que tanto se ha pretendido negar entre los derechos colectivos a la autodeterminación de los pueblos indígenas y los derechos humanos de las mujeres, emerge precisamente con el cambio de paradigma, que otorgándole a la cultura valor de sujeto de derecho la enfrenta a los individuos que virtualmente quieran cambiarla. Dicha tensión debe

dejar de ser un tabú, y debe reconocerse que, hasta donde sabemos, sólo un paradigma que tenga como fin último el respeto a los derechos individuales es capaz de dar respuesta a las demandas de las mujeres con respecto a sus propias culturas.

8. REFERENCIAS

Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas [página web], [consultado el 24 de noviembre de 2018: http://enlacecontinentalecmia.org].

Fernández Liesa, Carlos R., El Derecho Internacional de los Derechos Humanos en Perspectiva Histórica, Pamplona: Thomson Reuters, 2013.

Foro Internacional de Mujeres Indígenas [página web], [consultado el 24 de noviembre de 2018: http://www.fimi-iiwf.org].

Foro Internacional de Mujeres Indígenas, Mairin iwanka raya: Mujeres indígenas confrontan la violencia. Informe complementario al estudio sobre violencia contra las mujeres del Secretario General de las Naciones Unidas, Nueva York: Foro Internacional de Mujeres Indígenas, 2006.

García-Lozano, Soledad T., «La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas: antecedentes, consecuencias y perspectivas», Estudios Internacionales, 165 (2010), pp. 7-32.

Peces-Barba, Gregorio, Curso de derechos fundamentales: Teoría general, Madrid: Universidad Carlos III de Madrid, 1995.

Rodríguez Palop, María E., Claves para entender los nuevos derechos humanos, Madrid: Catarata, 2011.

Sanders, Douglas, The Formation of the World Council of Indigenous Peoples, The Center For World Indigenous Studies, 1980 [consultado en línea el 24 de noviembre de 2018: http://www.nzdl.org/gsdlmod?e=d-00000-00—-off-0ipc—00-0——0-10-0—-0—-0direct-10—-4———-0-11—11-en-50—-20-about—-00-0-1-00-0—4——0-0-11-10-0utfZz-8-00&cl=CL1.5&d=HASH51ea5e92891c4764ffb7c8&x=1].

Tauli-Corpuz, Victoria, Declaración de cierre de misión Relatora Especial de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas, 2017 [Consultado en línea el 26 de marzo de 2018: http://hchr.org.mx/images/doc_pub/PPII_EndofMissionStatementSPA_FINAL.pdf].

The Center For World Indigenous Studies, World Council of Indigenous People's Declaration of Principles, 1984 [consultado en línea el 24 de noviembre de 2018: http://www.nzdl.org/gsdlmod?e=d-00000-00—-off-0ipc—00-0——0-10-0—-0—-0direct-10—-4———-0-1l—l1-en-50—-20-about—-00-0-1-00-0—4——0-0-11-10-0utfZz-8-00&cl=CL1.14&d=HASH01d959d4d5a96480fd2f5719&x=1].

Valladares de la Cruz, Laura R., «Los derechos humanos de las mujeres indígenas: De la aldea local a los foros internacionales», Alteridades, vol. 18, núm. 35 (2008), pp. 47-65 [consultado en línea el día 23 de mayo de 2019: https://www.redalyc.org/html/747/74711467005/].

Villanueva Flores, Rocío, «Constitucionalismo, pluralismo jurídico y derechos de las mujeres indígenas», Revista de derecho público, núm. 32 (junio, 2014), pp. 4-28.

VV. AA., «Primeros delegados indígenas a la ONU (1977-1981)», Archivo, memoria y transmisión oral 25-29 de septiembre de 2016, Buenos Aires: Centro de Documentación, Investigación y Formación de los Pueblos Indígenas, 2016, [consultado en línea el día 26 de marzo de 2018: http://bridge-to-the-future.com/system/files/atoms/file/Brochure%20Taller%20en%20Buenos%20Aires.pdf].

Instrumentos jurídicos y otras fuentes

Asamblea General de Naciones Unidas

1948. Declaración Universal de los Derechos Humanos, París, 1948.

2004. Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, (A59/258), 12 de agosto de 2004 [consultado en línea el día 3 de abril de 2019: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N04/458/77/PDF/N0445877.pdf?OpenElement].

2005. Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, (A/60/358), 16 de septiembre de 2005 [consultado en línea el día 3 de abril de 2019: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N05/513/17/PDF/N0551317.pdf?OpenElement].

2006. La situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, (A/61/490), 3 de octubre del 2006 [consultado en línea el día 3 de abril de 2019: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N06/552/59/PDF/N0655259.pdf?OpenElement].

2007. Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, (A/62/286), 21 de agosto de 2007 [consultado en línea el día 3 de abril de 2019: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N07/486/67/PDF/N0748667.pdf?OpenElement].

2008. Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, S. James Anaya, (A/HRC/9/9), 11 de agosto de 2008 [consultado en línea el día 3 de abril de 2019: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G08/149/43/PDF/G0814943.pdf?OpenElement].

2009. Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, (A/64/338), 4 de septiembre de 2009 [consultado en línea el día 3 de abril de 2019: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N09/502/84/PDF/N0950284.pdf?OpenElement].

2011. Informe del Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas, (A/66/288), 10 de agosto de 2011 [consultado en línea el día 3 de abril de 2019: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N11/449/45/PDF/N1144945.pdf?OpenElement].

2012. Informe del Relator Especial sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, James Anaya, (A/HRC/21/47), 6 de julio de 2012, [consultado en línea el día 3 de abril de 2019: https://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/HRCouncil/RegularSession/Session21/A-HRC-21-47_sp.pdf].

2013. Informe del Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas, (A/68/317), 14 de agosto de 2013 [consultado en línea el día 3 de abril de 2019: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N13/427/13/PDF/N1342713.pdf?OpenElement].

2014. Informe de la Relatora Especial del Consejo de Derechos Humanos sobre los derechos de los pueblos indígenas, (A/69/267), 6 de agosto de 2014 [consultado en línea el día 3 de abril de 2019: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N14/497/51/PDF/N1449751.pdf?OpenElement].

2015. Informe de la Relatora Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas, (A/HRC/30/41), 6 de agosto de 2015 [consultado en línea el día 3 de abril de 2019: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G15/173/86/PDF/G1517386.pdf?OpenElement].

Comité para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer

2014. «Recomendación general núm. 31 del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer y observación general núm. 18 del Comité de los Derechos del Niño sobre las prácticas nocivas, adoptadas de manera conjunta», Naciones Unidas-CEDAW, CEDAW/C/GC/31/CRC/C/GC/18, 14 de noviembre de 2014, [consultado en línea el 25 de noviembre de 2018: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2014/9925.pdf].

Consejo Económico y Social de Naciones Unidas

2002. Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen, presentado de conformidad con la resolución 2001/57 de la Comisión, E/CN.4/2002/97, 4 de febrero de 2002 [consultado en línea el día 7 de febrero de 2019: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G02/106/32/PDF/G0210632.pdf?OpenElement].

2003. Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen: Misión a México, E/CN.4/2004/80/Add.2, 23 de diciembre de 2003, [consultado en línea el día 3 de marzo de 2019: http://www.hchr.org.mx/images/doc_pub/informerelatormexico.pdf].

2006. Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Sr. Rodolfo Stavenhagen, (E/CN.4/2006/78), 16 de febrero de 2006 [consultado en línea el día 3 de abril de 2019: https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G06/108/70/PDF/G0610870.pdf?OpenElement].

Organización de los Estados Americanos

2016. Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2016.

2017 Las mujeres indígenas y sus derechos humanos en las américas [consultado el 25 de noviembre de 2018: http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/MujeresIndigenas.pdf].

Organización de Naciones Unidas

1945. Carta de Naciones Unidas.

1960. Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales, Resolución 1514 (XV) de la Asamblea General de las Naciones Unidas el 14 de diciembre de 1960 [consultado en línea el día 15 de octubre de 2018: http://www.un.org/es/decolonization/declaration.shtml].

1966. Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.

1966. Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

1970. «Resolución 2625 (XXV) de la Asamblea General de las Naciones Unidas», Declaración sobre los principios de derecho internacional referentes a las relaciones de amistad y a la cooperación entre los Estados de conformidad con la Carta de las Naciones Unidas, 24 de octubre de 1970 [consultado en línea el día 20 de febrero de 2019: https://dudh.es/declaracion-sobre-los-principios-de-derecho-internacional-referentes-a-las-relaciones-de-amistad-y-a-la-cooperacion-entre-los-estados-de-conformidad-con-la-carta-de-las-naciones-unidas/].

1970. Declaración sobre los Principios de Derecho Internacional referentes a las relaciones de amistad y a la cooperación entre los Estados de conformidad con la Carta de las Naciones Unidas, Resolución 2625 (XXV) de la Asamblea General de Naciones Unidas, 1970. [Consultado en línea el día 15 de octubre de 2018: https://www.dipublico.org/doc/A-RES-2625(XXV).pdf].

1986. Declaración sobre el derecho al desarrollo, Adoptada por la Asamblea General en su resolución 41/128, de 4 de diciembre de 1986 [consultado el 24 de noviembre de 2018: https://www.ohchr.org/sp/professionalinterest/pages/righttodevelopment.aspx].

1992. Convenio sobre la diversidad biológica, Río de Janeiro.

1992. Declaración de Derechos de las Personas pertenecientes a Minorías Nacionales, Étnicas, Religiosas o Lingüísticas [consultado en línea el día 19 de octubre de 2018: https://www.ohchr.org/sp/professionalinterest/pages/minorities.aspx].

1992. Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, Río de Janeiro.

1993. Declaración y Programa de Acción de Viena.

1995. Declaración de Beijing.

2000. Declaración y Plataforma de Acción de Beijing + 5, 2000.

2007. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

2016. Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

S. f. «Folleto Nº 1», Los pueblos indígenas y el sistema de las Naciones Unidas: descripción general [consultado en línea el día 16 de febrero de 2019: https://www.ohchr.org/Documents/Publications/GuideIPleafletlsp.pdf].

S. f. Los derechos de los pueblos indígenas: Folleto Informativo, núm. 9, rev. 1 [consultado en línea el día 24 de noviembre de 2018: https://www.ohchr.org/Documents/Publications/FactSheet9Rev.1sp.pdf].

Organización de Naciones Unidas - Mujeres

1995. Declaración de las Mujeres Indígenas del Mundo en Beijing.

Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura

2001. Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural.

Organización Internacional del Trabajo

1957. Convenio 107 sobre Poblaciones Indígenas y Tribales.

1989. Convenio 169 de la sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes.

EN TORNO A LA IDEA DE UNA REPRESENTACIÓN POLÍTICA NO DEMOCRÁTICA[437]

JOSÉ ANTONIO SENDÍN MATEOS
Universidad de Salamanca

1. INTRODUCCIÓN

La discusión sobre la posibilidad de una representación política que no se articule por cauces democráticos es una cuestión recurrente y de máxima actualidad en el panorama teórico-político actual.

El concepto de "representación política" goza de enorme popularidad en nuestro vocabulario político. De este forman parte un buen número de términos que se caracterizan porque presentan una doble vertiente descriptiva y emotiva. Por un lado, siguiendo a Charles Stevenson, su sentido es descriptivo, pues estos vocablos proporcionan información sobre algún aspecto de la realidad y cumplen una función cognitiva (1994, pp. 67, 70); por otro lado, son términos propensos a "cargarse" con un sentido emotivo, a fin de suscitar en el oyente una actitud que, según cuál sea el objeto concreto al que hacen referencia, puede ser positiva o negativa con respecto al mismo. Un ejemplo quizás demasiado evidente es la palabra "dictadura", que designa un tipo de organización política que genera un rechazo mayoritario, adquiriendo el vocablo un significado emotivo que es generalmente negativo. Mientras que, por el contrario, el término "democracia" designa un sistema político que en las sociedades actuales –sobre todo después de 1945– goza de la estima de la ciudadanía (Stevenson, 1994, p. 72), "cargándose" con un sentido emotivo nítidamente positivo.

[437] Esta publicación es parte del proyecto de I+D+i/PID2020-117219GB-100 (INconRES), financiado por MCIN/ AEI/10.13039/501100011033.

Vale la pena insistir en el concepto de "democracia" porque este es sin duda uno de los vocablos políticos que más ha dado pie a que se estipulen definiciones sobre el mismo. Estas pueden asignar al término un sentido diverso en función de cuáles sean las creencias que configuran el ideario político de cada individuo, o de la perspectiva filosófico-política desde la que se formula la definición. Los vocablos políticos –y, en general, cualquier palabra que sea propensa a "cargarse" con un sentido emotivo– se caracterizan por su vaguedad desde el punto de vista semántico, pues las reglas lingüísticas no permiten determinar enteramente su significado (Stevenson, 1994, pp. 71, 141-142). Una manera de atenuar los efectos que produce esa vaguedad es establecer reglas de uso de los conceptos, estipulando definiciones. Estas han de ser necesariamente distintas de las definiciones léxicas –*v. gr.* las que se recogen en los diccionarios, como el DRAE–, que cumplen únicamente una función de descubrir y explicar cuáles son las reglas de uso que se aplican a los vocablos en el contexto de una comunidad de hablantes (Rodilla, 2013, p. 26). Más bien, el papel que desempeñan esas definiciones estipulativas es dictar cuáles son dichas reglas, indicando el significado que se atribuye a un término en el marco discursivo en el que suele utilizarse. En particular, estas definiciones se emplean normalmente en ámbitos científicos, a fin de delimitar la extensión de algunos términos o de estipular un significado conceptual enteramente nuevo (Guiboug et. al., 1973, p. 62). En el ámbito teórico-político esto es también muy frecuente, pues se han aportado infinidad de definiciones de términos de uso tan generalizado como "dictadura", "república", "ciudadanía", "soberanía", "representación", "parlamentarismo" y, desde luego, "democracia".

En este contexto teórico-político, en el que se fijan las reglas de uso de términos que tienden a "cargarse" emotivamente, las definiciones que se estipulan a menudo pueden calificarse también como retóricas o emotivas, o, según fueron categorizadas por Stevenson, como "definiciones persuasivas". Estas se utilizan para estipular un nuevo significado aplicable a términos que son bien conocidos, sin que ello conlleve un cambio sustancial de su sentido emotivo. De esta manera, es posible generar actitudes positivas o negativas en las personas, a fin de

modificar sus creencias y redirigir sus intereses (Stevenson, 1975, p. 32). Ni qué decir tiene que estas definiciones se suelen utilizar con una finalidad propagandística.

2. OBJETIVOS

En este trabajo examinaré dos polémicas de carácter terminológico que, en mi opinión, permiten explicar el significado que tiene, para la teoría política, la discusión sobre los conceptos de "democracia" y de "representación". Qué duda cabe de que ambos son firmes candidatos a ser objeto recurrente de definiciones persuasivas. Explicaré cómo lo que se pretende es persuadir, valiéndose de medios propagandísticos y aprovechándose de la carga emotiva favorable que acompaña siempre a estos términos, de que un sistema político que se opone radicalmente a lo que se considera una genuina democracia –en sentido liberal– es lo auténticamente democrático y representativo. Mostraré que quienes persiguen esta meta se han servido de manipulaciones terminológicas y argucias del lenguaje tan burdas como inaceptables.

3. METODOLOGÍA

Para ejemplificar cuanto quiero explicar, me fijaré en la manera como un pensador de firmes convicciones democráticas, como Hans Kelsen, confronta su noción de democracia con el ideal que suscribieron Lenin y otros representantes de la teoría política bolchevique, que pretendían identificar la democracia con la dictadura del proletariado. Asimismo, en términos muy parecidos, Kelsen fue el protagonista de una segunda controversia terminológica acerca de lo que se puede considerar como "representación política". En este punto polemizó con Eric Voegelin, uno de sus antiguos discípulos. Confrontaré los escritos de ambos en lo concerniente a este asunto y valoraré críticamente, en particular, la propuesta voegeliniana.

No obstante, teniendo en cuenta que el punto de partida es la visión de Kelsen sobre lo democrático y representativo, antes de dar cuenta de estas controversias dedicaré un espacio a explicar algunos rasgos de su visión de la democracia, a fin de orientar al lector. Mi intención no es

describir de forma sistemática y exhaustiva su posición favorable a esta forma de gobierno, sino únicamente realizar una aproximación a las polémicas antes referidas.

4. DISCUSIÓN

4.1. Rasgos de la concepción kelseniana de la democracia

Kelsen desarrolló el grueso de su teoría de la democracia entre 1920 y 1930, en pleno periodo de entreguerras. Por entonces, cuando se pensaba en la democracia solía hacerse acentuando los aspectos "formales" de la misma, y esta forma de organización política se contemplaba como un procedimiento de producción normativa, esto es, como un método que involucraba al cuerpo electoral en la generación de las disposiciones legislativas. En un segundo plano quedaban los elementos sustantivos –los derechos fundamentales–, cuya concurrencia era, en todo caso, una exigencia en los regímenes democráticos, como el que consagró la Constitución de Weimar. La noción kelseniana de la democracia es representativa de aquella tendencia. Por un lado, es una concepción procedimental o formal de la democracia, pues para Kelsen este sistema político es la opción preferible a la hora de encauzar la política legislativa y articular los procesos de creación de normas generales. Por otro lado, este núcleo procedimental de la democracia se amplía incorporando otros elementos, entre los que deben mencionarse, muy significativamente, un conjunto de derechos a través de los cuales se trata de favorecer la participación política, y en particular la de las minorías. Por estas razones, la teoría kelseniana de la democracia no debería calificarse como meramente formal o procedimental, sino que, además, pueden atribuírsele otros rasgos que la cualifican.

Para empezar, los procesos democráticos tienen su sede en un órgano parlamentario, que es donde se materializa la representación política del cuerpo electoral. Integran el parlamento los partidos políticos, que canalizan dicha representación. Estamos, pues, ante una concepción de democracia indirecta o representativa.

En segundo lugar, los partidos políticos participan en el procedimiento legislativo aplicando la regla de la mayoría. Todos los implicados en este proceso contribuyen en condiciones de igualdad a la formación de la voluntad colectiva. No obstante, si en la cámara no hay un partido o una coalición cuya fuerza represente por sí sola la mayoría del órgano, será necesario contar con otras agrupaciones para dotar de contenido a la legislación. Como resultado de esa interacción en la que unos y otros intercambian argumentos dialécticamente, se termina alcanzando un compromiso cuyos términos se expresan en la ley. Por esta razón, Kelsen suscribe también una concepción de democracia deliberativa.

En tercer lugar, como ya he mencionado, en la visión kelseniana están implicados los derechos fundamentales como elementos sustantivos e indispensables de la democracia. No hay duda de que su concepción es liberal, aunque el suyo es un liberalismo peculiar, por dos razones. Por un lado, es un liberalismo político, aunque no económico, pues Kelsen insiste en que, como régimen político, la democracia es perfectamente compatible tanto con un sistema económico capitalista como con uno de economía planificada y socialista. Por otro lado, toma distancia del individualismo que inspira buena parte de los ideales del liberalismo decimonónico y se declara a favor de que el Estado tome partido para asegurar cierto bienestar.

Por último, Kelsen nos dejó una teoría de la constitución y una teoría de la democracia. Sin embargo, no pretendió integrarlas en una teoría de la democracia constitucional. Esto no significa, empero, que en su noción de democracia no estén presentes algunos rasgos que apuntan en la dirección de la democracia constitucional. En mi opinión, como mínimo habría que mencionar tres. En primer lugar, el reconocimiento del principio de división de poderes, aunque Kelsen no siempre lo vio con buenos ojos y su posición se atemperó desde un claro rechazo –a comienzos de la década de 1920– a su aceptación final –a finales de la misma– como un instrumento valioso para la democracia. En segundo lugar, en sintonía con su liberalismo político, su postura a favor de la protección de los derechos políticos de las minorías y de la exigencia de evitar cualquier situación de abuso por parte de la mayoría. Y, en tercer lugar, el establecimiento de una jurisdicción constitucional que

garantice esos derechos sirviéndose de un procedimiento que Kelsen diseñó con ese objetivo y que puede ser activado de oficio.

Este no es momento de explicar estos rasgos con detalle, aunque sí me referiré –para facilitar la comprensión de la controversia entre Kelsen y Voegelin a la que me referiré más adelante– a la tensión que se produce en la teoría kelseniana de la democracia entre dos de sus elementos medulares, a saber: el representativo y el liberal. Por un lado, como liberal, Kelsen piensa que la democracia sirve ante todo a la aspiración de satisfacer las exigencias de la libertad, que para él es el valor político fundamental. Aunque, por otro lado, el cauce para darle satisfacción es mediante el ejercicio de la representación política. Entiende que un rasgo de la democracia formal o burguesa es una participación política en pie de igualdad, ejercida tanto por los votantes en los procesos electorales, como por sus representantes cuando toca votar un proyecto de ley en el parlamento. En cambio, la democracia social o proletaria no tiene como objetivo lograr una representación política igual, sino más bien una distribución de los bienes y ventajas sociales que sea lo más equitativa posible (Kelsen, 2006a, p. 211).

En lo que sigue explicaré dos rasgos que son muy característicos de la visión kelseniana de la democracia en sus vertientes representativa y liberal.

4.2. El componente representativo

Para Kelsen, la democracia representativa se articula en el parlamento, en el que se desarrolla el proceso legislativo obteniendo compromisos entre las diversas fuerzas políticas, a fin de lograr una mayoría suficientemente amplia. En las complejas sociedades actuales no tiene sentido un ejercicio directo de la democracia (Kelsen, 2006a, p. 87), y la representación política es el único cauce plausible de la producción normativa. Ahora bien, a pesar de ello, Kelsen sostiene que una aspiración muy legítima, a la que el pueblo –en cuanto cuerpo político– no puede renunciar, es la de tratar de convertir su voluntad en ley. Quizás por este motivo perdura en los sistemas parlamentarios una conciencia colectiva que tiende a maximizar la libertad política, valiéndose para ello de mecanismos de participación directa que, como el referéndum o la

iniciativa popular, dan al cuerpo electoral un papel más activo y determinante en la producción de las normas legales (Kelsen, 2006a, pp. 114-115).

4.3. El componente liberal

Antes he mencionado que la variante del liberalismo político que suscribe Kelsen muestra un compromiso con la protección y garantía de ciertos derechos individuales de los que son titulares los ciudadanos en un sistema democrático. Estos son fundamentalmente derechos de carácter político que cumplen una importante función en el ejercicio de la representación. Este rasgo del liberalismo kelseniano se aprecia, sobre todo, en sus comentarios apologéticos sobre la Constitución de Weimar, que para él es la Constitución más democrática y la que ha asegurado al pueblo alemán mayores cotas de libertad (2006c, p. 229). Ninguna otra constitución habría logrado satisfacer en grado parecido las exigencias del principio de libertad y autodeterminación (2006c, p. 231), que es la matriz de toda democracia verdadera, de la democracia liberal. El valor de esta Constitución se explica por el gran número de libertades y de derechos que concede a los ciudadanos alemanes.

A Kelsen le interesa particularmente que las minorías –étnicas, culturales, religiosas, etc.– puedan disfrutar de la garantía de unos derechos políticos que les permitan participar en los procesos públicos e influir en la determinación de la voluntad colectiva. Estas no deberían quedar expuestas a situaciones de "tiranía de la mayoría", tal como se denominan por la teoría política liberal. Referentes de liberalismo político como Georg Jellinek –maestro de Kelsen–, Tocqueville, Stuart Mill o Constant, manifestaron su preocupación por el trato que recibían los grupos minoritarios. Una preocupación que también está presente en la concepción kelseniana de la democracia y no precisamente como un elemento accesorio, sino absolutamente determinante (García Amado, 1996, p. 196),

4.4. La controversia sobre el concepto de democracia

Una vez explicada la importancia que tienen estos dos componentes en la visión kelseniana de la democracia, paso a dar cuenta de las dos

disputas terminológicas que he mencionado. La primera versa sobre el concepto de democracia. Este es uno de los vocablos políticos que con mayor frecuencia se han prestado a la estipulación de definiciones que se usan con pretensiones propagandísticas. Esto es resultado del significado emotivo que está ligado a esos términos. Tan fuerte es la tentación de servirse de ellos con esa finalidad, que incluso sistemas políticos autoritarios o totalitarios, que no tienen nada que ver con lo que entendemos como una democracia, no solo han asegurado ser ellos mismos democráticos, sino encarnar la genuina y "verdadera" democracia. Con ello tratan de autolegitimarse. Un ejemplo bien conocido son las denominadas "democracias populares" (Rodilla, 2013, p. 23), que es como los regímenes comunistas se califican a sí mismos.

Para Kelsen, que estos regímenes se sirvan del término "democracia" supone, según sus palabras, incurrir en una "perversión conceptual" (1988a, p. 214). Este abuso terminológico es atribuible, entre otros, a Lenin y a los representantes de la teoría política bolchevique, quienes establecían una identidad entre la democracia y la dictadura del proletariado. Kelsen tiene en cuenta que el proletariado estaba unido –tal como sostenían Marx y Engels– por una fuerte conciencia de clase. Además, representaba numéricamente la inmensa mayoría del pueblo, lo que permitía realizar el ideal del socialismo por cauces democráticos y sin necesidad de recurrir a vías revolucionarias. En cambio, para Lenin la revolución del proletariado era la única manera como podía establecerse el socialismo. Una vez se ha llegado a esta etapa, el proletariado pasa a convertirse en la clase social dominante. Es entonces cuando la forma del Estado puede considerarse una democracia "completa" o una "inmensa expansión de la democracia" (Kelsen, 1988a, p. 213), pues es una democracia para la gran mayoría del pueblo, esto es, para lo pobres, y no para los ricos. Esta sería, pues, una democracia en la que los más acaudalados no disfrutarían de libertades políticas. Una vez realizada la revolución la democracia perduraría, aunque, como sostiene Kelsen, la pretensión de Lenin fue vana, pues aquello a lo que él se refería como una "inmensa expansión de la democracia" en realidad significó todo lo contrario. La definición de la democracia de la que se sirvió el bolchevismo no fue otra cosa que una adulteración

conceptual consciente y bastante burda, orientada en todo momento a la realización de un objetivo político muy concreto, a saber: ocultar la incómoda realidad de un régimen totalitario, la dictadura del partido comunista (Kelsen, 1988b, pp. 188, 192).

4.5. La controversia entre Kelsen y Voegelin sobre el concepto de representación política

Una adulteración muy similar se produce en relación con la segunda disputa terminológica anunciada. En ella Kelsen fue de nuevo protagonista, siendo acompañado por Eric Voegelin, un profesor alemán cuya tesis doctoral había supervisado años atrás el propio Kelsen en Viena. En este caso, la disputa no giró alrededor de la noción de democracia, sino más bien sobre la de representación política. Voegelin se enfrentó a su antiguo maestro en su libro *The New Science of Politics. An Introduction* (1952). Esta polémica, aunque poco conocida, es muy interesante, pues lo que proponía Voegelin era establecer un modelo de representación que él calificaba como novedoso, puesto que se apartaba de la representación de corte liberal y defendía que el complejo fenómeno de la representación política no se veía limitado ni se agotaba en la representación que se ejerce en los parlamentos. Esto le llevó a diferenciar entre dos modalidades de representación: (a) una que denominó "elemental" y (b) otra que calificó como "existencial".

La primera es la que comúnmente se vincula con la democracia representativa. Puesto que es establecida en constituciones democráticas, Voegelin también alude a ella como representación "constitucional" (Kelsen, 2006b, p. 80). Esta noción en modo alguno le satisface, pues en su opinión tiene un "escaso valor cognitivo" (Kelsen, 2006b, p. 82) y cumple un papel meramente formal. Con esto quiere manifestar que la representación política es un fenómeno polifacético y demasiado complejo como para que pueda considerarse como tal únicamente aquella que se desarrolla en órganos parlamentarios. Las limitaciones que impone este concepto le restan utilidad para dar cuenta del fenómeno en toda su extensión y no permite explicarlo enteramente, pues, para Voegelin, un gobierno puede representar perfectamente al conjunto de la sociedad incluso en aquellos casos en los que su designación no se

ha producido por medios y procedimientos democráticos. Así pues, la modalidad elemental solo ayudaría a obtener una comprensión parcial de lo que entraña la representación.

No es de extrañar, pues, que para Voegelin deba prescindirse del concepto de representación elemental, que debería ser sustituido por uno existencial. De acuerdo con esta "nueva" modalidad representativa, el Estado y la sociedad son representados de forma efectiva por todos aquellos individuos que operan como órganos de la comunidad política al desempeñar cualquier función que les asigna el orden social, y ello con independencia de la forma como han sido designados. Tanto da que se hayan seguido procedimientos democráticos o no. De hecho, Voegelin hace énfasis en que cualquier sistema político puede considerarse representativo incluso en aquellos casos en los que se prohíbe constituir libremente partidos políticos o cuando no existe más que un único partido (Kelsen, 2006b, p. 84). Es obvio que un ejemplo muy claro de un sistema político que aplica el modelo representativo existencial es el soviético. Voegelin así lo afirma y está totalmente convencido de ello, al despejar cualquier duda sobre la legitimidad del gobierno soviético para ejercer sus funciones de representación sobre el conjunto de la sociedad soviética (Voegelin, 2006, p. 51). Es más, para justificarse insiste en que todas las disposiciones y actos legislativos y administrativos realizados por el gobierno soviético gozan de eficacia plena en el ámbito interno. Prueba de ello es que el pueblo obedece las normas dictadas por su gobierno (Voegelin, 2006, p. 51). Además, esa obediencia está asegurada por el hecho de que desde el gobierno puede operarse eficazmente una vasta maquinaria militar que se nutre de los recursos –tanto humanos como materiales– con los que cuenta la sociedad soviética (Voegelin, 2006, p. 51).

Difícilmente pueden expresarse estas ideas con mayor claridad. Para Voegelin, la representación política efectiva puede prescindir de los procedimientos democráticos y, de hecho, la "esencia" de la representación en modo alguno implica la observancia y el apego a los mismos. De esta manera, el vínculo entre democracia y representación queda irremediablemente disuelto, dando pie a que cualquier régimen dictatorial pueda hacer valer su condición de ser representativo.

5. RESULTADOS

En esta investigación he tratado de ilustrar algunas disputas terminológicas relativamente frecuentes, que tienen como punto en común el recurso a definiciones persuasivas de términos políticos que se caracterizan porque unen a su significado descriptivo un sentido emotivo, que tienen propensión a adquirir de forma casi inmanente. La palabra "democracia" es de este tipo, igual que el concepto de "representación política". Valga como muestra cómo presenta Voegelin la variante existencial de su noción de representación. Qué duda cabe de que este es un terreno abonado para la estipulación de definiciones.

Son varias las razones que pueden dar pie a estas controversias. Una de ellas es que cuando la palabra que se pretende definir es "democracia" u otro término de similares características –*v. gr.* "dictadura"–, lo que se pretende es, generalmente, no tanto estipular un nuevo significado conceptual del mismo como desentrañar su "esencia verdadera", suministrando una "definición real" (Carrió, 1973, p. 63). A mi modo de ver, tal es el caso de la noción de democracia que nos deja Lenin, y que él identifica con la dictadura del proletariado. Esta representaría la esencia verdadera de la democracia, frente a la democracia burguesa que para él no es más que una impostura. Ahora bien, siendo justos, lo mismo cabría decir del ideal democrático kelseniano. Del título de la obra más conocida de Kelsen sobre teoría de la democracia –*Esencia y valor de la democracia* (1929)– se desprende su preferencia por la democracia liberal, que para él es la única verdadera.

Una razón adicional que explicaría estos desacuerdos conceptuales es que las definiciones son enunciados que no pueden ser refutados en base a hechos, pues no hacen otra cosa que atribuir un significado a un fenómeno, sin que lo que se estipula pueda desmentirse con información sobre el mismo (Carrió, 1973, p. 70). La discusión de Kelsen con Lenin también permite ilustrar este punto. Ambos proponen un concepto de democracia que pretenden hacer valer como verdadero. Sin embargo, sus afirmaciones no pueden ser refutadas con hechos. Para Lenin, la clase proletaria es la socialmente mayoritaria. Mientras que, para Kelsen, como él mismo señaló alguna vez, la explicación de que

el proletariado no haya alcanzado el poder por cauces democráticos es sencillamente que Marx y Engels se equivocaban en su suposición de que era la clase mayoritaria. Si esto hubiera sido cierto, en un sistema de democracia liberal y representativa, en el que el parlamento refleja el pluralismo político de la sociedad, nada habría impedido al proletariado alcanzar el poder dando su voto a los partidos que lo representan (Kelsen, 1988b, p. 186). Puesto que no pueden aportarse hechos que avalen estas posiciones –o, dicho de otra manera, dado que uno y otro apoyan sus argumentos en consideraciones puramente subjetivas sobre la realidad–, el intercambio dialéctico entre Kelsen y Lenin no puede producir otro efecto que reafirmarles en sus posiciones, sin espacio para un entendimiento mutuo. Se trata de un diálogo de sordos.

6. CONCLUSIONES

El uso de definiciones persuasivas en el ámbito político a veces tiene como resultado una tergiversación difícilmente asumible del sentido de los términos, dirigida a lograr unos propósitos muy concretos. En relación con las nociones de "democracia" y "representación política" esto no puede negarse, teniendo en cuenta lo explicado. Es obvio que las ideas de Voegelin sobre la representación se alejan de la noción liberal kelseniana. En su opinión, la representación no significa otra cosa que el ejercicio de un control efectivo del gobierno sobre la masa del pueblo. El hecho de la obediencia a las disposiciones gubernamentales es la demostración de que se ejerce esa representación, y ello con independencia del método que se aplique en la selección de los dirigentes. Ciertamente –como explica Kelsen–, Voegelin no extrae estas conclusiones de manera expresa, aunque no cabe duda de que están implícitas en sus ideas sobre la representación (Kelsen, 2006b, p. 95).

Frente a esta visión, un demócrata convencido como Kelsen no puede asumir que un sistema que no permite formar libremente partidos políticos, o que cuenta con un único partido oficial, es "representativo". Ello supondría adulterar malintencionadamente el concepto de representación política. En términos de Stevenson diríamos que se utiliza una definición persuasiva. Kelsen hace hincapié en que la tendencia a

valerse de estas metamorfosis conceptuales tan poco sofisticadas, es algo muy común entre los seguidores de ideologías que proporcionan sustento a regímenes abiertamente antidemocráticos, como el nacional-socialismo, el fascismo o el bolchevismo (Kelsen, 1988a, p. 219). La única forma de representación plausible es, pues, una democrática, y cualquier intento de fundamentar una modalidad no democrática de representación, no tendría otro objeto que apropiarse del significado emotivo del término, con la pretensión propagandística de encubrir la realidad de una forma tiránica o despótica de dominación.

7. REFERENCIAS

Carrió, G. (1973). Notas sobre derecho y lenguaje. Abeledo-Perrot

García Amado, J. A. (1996). Hans Kelsen y la norma fundamental. Marcial Pons

Guiboug, R., Ghigliani, A., Guarinoni, R. (1973). *Introducción al conocimiento jurídico*. Astrea

Kelsen, H. (1988a). Los fundamentos de la democracia. Escritos sobre la democracia y el socialismo (pp. 207-344). Debate

Kelsen, H. (1988b). La teoría política del bolchevismo. Un análisis crítico. Escritos sobre la democracia y el socialismo (pp. 156-206). Debate

Kelsen, H. (2006a). *Esencia y valor de la democracia*. KRK

Kelsen, H. (2006b). ¿Una nueva ciencia de la política? Réplica a Eric Voegelin. Katz

Kelsen, H. (2006c). Verteidigung der Demokratie. Verteidigung der Demokatie (pp. 229-237). Tübingen

Rodilla, M. A. (2013). *Teoría del Derecho*. Ratio Legis

Stevenson, C. (1975). Persuasive Definitions. *Facts and Values. Studies in Ethical Analysis* (pp. 32-54) Greenwood Press

Stevenson, C. (1994). *Ethics and Language*. Yale University Press

Voegelin, E. (2006). *La nueva ciencia de la política. Una introducción*. Katz

TEORÍA Y PRÁCTICA DEL AMOR REVOLUCIONARIO: CONCIENCIA DIFERENCIAL E IMAGINACIÓN POLÍTICA[438]

MIGUEL MANDUJANO ESTRADA
Universidad de La Laguna

Este capítulo representa un interés en el que he venido trabajando alrededor de la idea de «amor revolucionario» y «conciencia diferencial»,[439] nociones que aparecen en la obra de Chela Sandoval (2000) pero que también son utilizadas por otros *performances* políticos, como sucede en el discurso de la activista francesa de ascendencia argelina Houria Bouteldja (2017a, 2017b). La *actuación* de Bouteldja y su agrupación política me ha permitido observar una relación entre *theoria* y *praxis* que se corresponde con la noción de «modo diferencial de la conciencia». Para Sandoval, el paradigma de esta conciencia diferencial es el feminismo estadounidense del tercer mundo. En parte, subyace a mi argumento la idea de que otros movimientos, como podría ser el movimiento antirracista o los movimientos decoloniales, recorren la metodología de la emancipación. En este trayecto, y para Chela Sandoval, el papel de la teoría, como campo de fuerza de la transformación, es fundamental, pero mi supuesto es que otros elementos deben estar relacionados, y entre ellos, una suerte de «imaginación política», a la que también me referiré en las siguientes líneas.

[438] Este trabajo se ha desarrollado en el marco del proyecto «Vulnerabilidad, precariedad y brechas sociales. ¿Hacia una redefinición de los derechos fundamentales?» Ref. PID2020-114718RB-I00 financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

[439] En gran parte, los temas a los que me referiré aquí aparecen en un trabajo anterior (2021) que he venido tratando como palimpsesto, recomponiéndolo con nuevas ideas o pensamientos relacionados como, en este caso, la noción de «imaginación política».

1. UNA METODOLOGÍA DE LA EMANCIPACIÓN

El encabezado remite al libro de Chela Sandoval *Methodology of the Oppressed* (2000), aunque en la versión española del título (2015) que invierte la negatividad original y resulta gramaticalmente inclusiva.

En su obra, Sandoval articula la «hermenéutica del amor revolucionario», un conjunto de técnicas y prácticas del modo diferencial de la conciencia que conducen a la emancipación. En primer lugar, analiza el feminismo del tercer mundo en Estados Unidos como movimiento social diferencial. En segundo lugar, observa algunas formas teóricas que avivan la percepción diferencial y producen tecnologías o habilidades prácticas para, finalmente, volver al modo diferencial de la conciencia en el movimiento social.

1.1. El feminismo del tercer mundo en Estados Unidos

El feminismo del tercer mundo desarrolló una forma original de conciencia histórica opositiva que reunió distintos movimientos entorno a un lenguaje común y contribuyó a la conceptualización de las resistencias estadounidenses de las décadas de los 60-80 (Sandoval, 1990, 1991, 2000).

En un principio, este movimiento se dio en asociación con las feministas blancas, aunque estas se centraron en la veta igualitarista iniciada por los movimientos sufragistas. Las feministas del tercer mundo se enfocaron, por el contrario, en la naturaleza de la resistencia efectiva (Sandoval, 2000, p. 42). Además, el feminismo liberal organizó las demandas de las mujeres de acuerdo con la división primordial binaria de género hombre/mujer, soslayando la peculiaridad de la raza, el sexo, la cultura o la clase (Sandoval, 1991, p. 4). La negación de una pertenencia estable a estas categorías aguzó la capacidad de las feministas del tercer mundo para analizar las redes de poder desde una identidad formada por la otredad, la diferencia y la especifidad, convirtiendo «mujeres de color» en una voz política relevante (Haraway, 1995, p. 265).

Sandoval identifica cinco categorías que organizan la conciencia opositiva en su respuesta al poder dominante:

1. Forma de la igualdad de derechos
2. Forma revolucionaria
3. Forma supremacista
4. Forma separatista
5. Conciencia diferencial

La forma de la igualdad de derechos la podemos reconocer en los movimientos de liberación que siguieron a la Segunda Guerra Mundial: los inicios de la *National Organization for Women* (NOW), la *League of United Latin American Citizens* (LULAC) o el movimiento de derechos civiles impulsado por Martin Luther King Jr. Es la forma de conciencia de oposición que el feminismo hegemónico reivindica como feminismo liberal.

Mientras que la forma liberal destaca la igualdad por encima de las diferencias –a las que considera externas o irrelevantes–, una forma revolucionaria estima que no es posible asimilar una cantidad amplia de diferencias en el orden social actual, sino que la manera en que la sociedad puede afirmarlas, darles valor y legitimarlas, será reestructurando en lo fundamental la diferencia dominante, como hicieron los grupos sociales de las diferencias, socialistas o insurgentes como el *Black Panther Party*, el Movimiento Americano Indio o los *Browns Berets*.

En tercer y cuarto lugar Sandoval reconoce las formas «supremacista» o de nacionalismo cultural y «separatista», en virtud de si los grupos se reconocen en una posición de superioridad respecto de quienes detentan el poder social –y asumen, por tanto, el deber de elevar la visión ética y moral del orden social– o por el contrario, si la inferioridad a la que están sentenciados les impide integrarse mediante la igualdad de derechos y se organizan para proteger sus diferencias separándose del orden social dominante (Sandoval, 2000, pp. 56–58).

Para Sandoval, las feministas del tercer mundo estadounidense pusieron en práctica una o más de las cuatro posiciones ideológicas anteriores en su trayecto compartido con los movimientos de liberación predominantes de los 70, haciendo gala de una oscilación, no siempre bien recibida, «between and among» (Anzaldúa, 2015, p. 209) distintas

prácticas e ideologías opositivas, como una quinta forma de conciencia «diferencial», es decir, que actúa como una suerte de embrague que permite acoplar y desacoplar los componentes en el sistema de transmisión del poder de acuerdo con sus correlaciones, intensidades, coyunturas o crisis. En este sentido, más que una quinta forma, la conciencia diferencial es el modo que le permite a la conciencia realizar la función de engranaje y desengranaje entre las anteriores, leer las situaciones de poder más allá de las determinaciones de raza, sexo o estatus sociopolítico y adoptar la posición ideológica mejor situada, una habilidad de supervivencia bien conocida por quienes padecen la opresión (Sandoval, 2000, p. 60).

1.2. Las tecnologías de la percepción diferencial

La conciencia diferencial requiere de un nivel metodológico que favorezca el surgimiento de una nueva ciudadanía. Este nivel metodológico se da en el «trance tecnológico» de la metodología de la emancipación. En este, el movimiento de la conciencia diferencial busca en la teoría los componentes metodológicos de su percepción, una suerte de «síntomas» o «tecnologías» que, actuando como una especie de campo de fuerza, permiten el flujo de la conciencia. Sandoval se detiene principalmente en la obra de Roland Barthes y Franz Fanon para señalar cinco tecnologías opositivas:

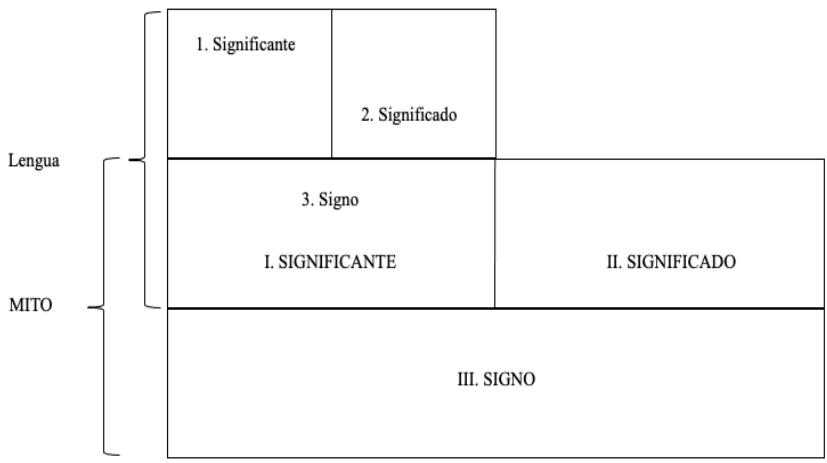
1. La «lectura» o ciencia de los signos
2. La deconstrucción
3. La meta-ideología
4. *Democratics*, un neologismo que señala el compromiso con la justicia a través de un proceso de localización o «concentrarse» que transforma las tecnologías anteriores en equidad (Sandoval, 2015, nota 1, p. 36, p. 155)
5. El movimiento diferencial a través del cual el resto transcurre armónicamente.

En la semiología de Barthes (solo me referiré aquí al semiólogo francés), Sandoval encuentra un medio para probar la relación entre la metafísica occidental y las formaciones y prácticas decolonizadoras. En

este sentido, sus *Mitologías* (Barthes, 2012) son un manual para la emancipación de la conciencia, un desafío a la ideología dominante y una forma de respuesta al llamamiento de Fanon (2009) a ponerse delante del lenguaje de la nación civilizada y «leer» sus significados.

Barthes altera el significado convencional de la mitología. Fundamentalmente, en su obra el «mito» es un modo de significación o «ideología», con «mitologías» se refiere a cualquier ideología que pueda ser analizada y «mitología» denomina la nueva forma de análisis semiológico que decodificará el mito (Sandoval, 2000, p. 90). Ahora bien, ¿cómo se produce la ideología y las formas dominantes de la conciencia social? En cualquier relación semiótica existe un primer nivel de significación en el que el SIGNIFICANTE no es más que una forma, el SIGNIFICADO el concepto que la llena y el SIGNO, el tercer elemento producido por la relación entre ambos. Pues bien, en su análisis, Barthes señala un segundo nivel en el que el signo es vaciado de su significado previo y convertido nuevamente en una forma, de manera que el antiguo significado es sustituido por uno nuevo; en otras palabras, es colonizado. Este es el proceso de la formación de la ideología, un sistema semiológico segundo o metalenguaje (Sandoval, 2000, p. 93).

FIGURA 1. *El mito es un sistema semiológico segundo.*



Fuente: Reproducido de Barthes (2012, p. 206).

Dependiendo de la manera en que enfrenta y decodifica el significante ideológico, la conciencia adquiere una perspectiva distinta. Dice Barthes (2012):

> Si pongo mi atención en un significante vacío, dejo que el concepto llene la forma del mito sin ambigüedad y me encuentro frente a un sistema simple, en el que la significación vuelve a ser literal (p. 221).

Este es el consumidor de mitos. Si la conciencia, por el contrario, pone su atención en un significante lleno, distinguirá el sentido de la forma y así, la deformación de uno en la otra. Esta es la práctica del mitólogo que deshace la impostura del mito. Ambas formas permanecen incompletas mientras no aparezca la habilidad de hablar fuera de los términos de la ideología, el «lenguaje de la revolución» o el método de la semiótica/mitología que lee los signos del poder y los deconstruye, interrumpiendo la sucesión de forma y sentido y liberando la significación a su estado creativo y arbitrario (Sandoval, 2000, p. 109).

Las primeras tecnologías de restablecimiento de la conciencia de la historia, la «semiología-como-resistencia» por medio de la que se «lee» los signos del poder (Sandoval, 2000, p. 82), la «mitología» utilizada para deconstruir esos sistemas de signos y la «meta-ideología» o creación de nuevos niveles de significación a partir de las formas de ideología dominantes, requieren la capacidad de atravesar una capa SIGNIFICANTE-SIGNIFICADO-SIGNO con la disposición de trascender una ideología artificial y regresar. Estas últimas tecnologías son de naturaleza transitoria y tendrían que unirse a una quinta: un código ideológico ético o «*democratics*» comprometido con la justicia social y la distribución igualitaria del poder.

1.3. El modo diferencial de la conciencia en el movimiento social

La emancipación de una «retórica de la supremacía» que bosqueja la conciencia y la conducta de las clases colonizadoras, así como las formas de conciencia que dominan a las personas «de color», requieren la formación de una nueva subjetividad. El proceso en que esto sucede se da en una serie de relaciones, correlaciones, conversiones y transferencias de sentido que se dan en una frontera permeable; en ella, la

metodología de la emancipación actúa como engarce entre el desbordamiento del yo y su reconstitución –por un lado–, y la propia intervención diferencial por el otro. Esta maniobra se da en categorías sociales que, mediante su reconocimiento y realización, se transforman y producen una forma diferencial de movimiento social a través de la coalición entre grupos subordinados (Sandoval, 2000, p. 130).

Pero Barthes, por otro lado, parece no haber valorado suficientemente la posición privilegiada de la semiótica como reestructuración del saber/poder y las posibilidades de este nuevo tipo de teoría revolucionaria (Sandoval, 2000, p. 130). El mitólogo desvela la ideología como habla robada y restituye el hurto, pero en el proceso se comete siempre una «pequeña ratería» (Barthes, 2012, p. 218) y esto lo abate (p. 253). Al ejercer en los sistemas semiológicos segundos, el semiólogo deja de hablar de las cosas mismas. Es más, no ejerce nada, solo revela.

> El hecho de que no lleguemos a superar una comprensión inestable de lo real es, sin duda, la medida misma de nuestra alienación presente: navegamos permanentemente entre el objeto y su desmitificación, impotentes para alcanzar su totalidad. Si penetramos el objeto, lo liberamos, pero lo destruimos; y si lo dejamos intacto, lo respetamos, pero lo restituimos también mistificado. (Barthes, 2012, p. 256).

En un lance diferencial, Sandoval imagina el espacio, más allá de la mera resistencia, que Barthes no pudo representarse. Llama a este terreno «ciber-espacio descolonizador» (Sandoval, 2000, p. 136); un lugar donde las realidades alternativas proporcionan a individuos y comunidades medios de comunicación, de creatividad, de productividad, de movilidad y de control innovadores. Una conciencia «diferencial» que transforma y aúna los otros modos de movimiento social y, de esta manera, organiza las formas de conciencia en oposición con la jerarquía social dominante (Sandoval, 2000, p. 139).

La percepción para dar este paso a la tercera faceta de la conciencia diferencial se encuentra en el propio Barthes, no ya el de *Mitologías* sino el de los *Fragmentos de un discurso amoroso* (Barthes, 2011b). En este Barthes Sandoval encuentra un «algo más»: la conciencia que el movimiento social diferencial y las tecnologías de la metodología de la emancipación necesitan para vincularse de manera efectiva, un

elemento que supera el habla mediante otros medios de expresión: gestos, música, imágenes, sonidos, vacíos, no-lugares solo accesibles a través de *puncta* (Barthes, 1989), punciones; pasajes «intratables» e inconformes, «extraordinarios» y «excéntricos» que da el enamorarse (Sandoval, 2000, p. 140).

El amor romántico «abisma» al sujeto amoroso; lo anonada, lo hipnotiza (Barthes, 2011b, p. 18); lo conduce a un no-lugar por encima de los estereotipos del amor donde se libera de la ideología. La «dulzura del abismo» a los que el amor transporta, abre el portal de la conciencia hacia un sitio utópico en el que los signos no están anclados con firmeza y al que se cruza con dolor. Esta «hermenéutica del amor» es el conjunto de técnicas y prácticas del modo diferencial de la conciencia que da paso a las maniobras revolucionarias (al «amor revolucionario») que conducen a la descolonización.

En la interpretación convencional, el enamorarse otorga solo dos posibilidades, la de poseer el objeto del afecto o la de no hacerlo (Barthes, 1986). Pero el proceso de enamorarse no es solo el único acceso a lo diferencial, sino la originalidad de la relación; nuevos poderes que permiten rebasar el estereotipo y llegar a otra parte. El que ama se mueve entre los dos polos, en un constante «ir a la deriva», hacia un «tercer sentido» en el campo del significado que solo se puede discernir cuando sobrepasa los límites de la información, el conocimiento y la cultura dominantes, como el momento «liberación del tercer mundo» de la política a mediados del siglo XX (Sandoval, 2000, pp. 144-145). Podemos decir que la conciencia diferencial representa un significante semiótico sin ningún significado establecido, a menos que esté en una relación política directa mediante una táctica específica. Esto supone: 1) que el sujeto-ciudadano de oposición sea receptivo a la presencia del tercer sentido «evidente, errático y tozudo» (Barthes, 1986, p. 50) que brilla detrás de todo lo que creemos que conocemos, y 2) que el sujeto-ciudadano renuncie al control sobre el sentido para percibir el tercer sentido. El tercer sentido lo perturba, lo hace fracasar, es una subversión contra la práctica mayoritaria de la significación tal vez no presente en la política de hoy pero, sin duda, ya presente en la política de mañana (Barthes, 1986, p. 63).

> Quiero cambiar de sistema: no desenmascarar más, no interpretar más, sino hacer de la conciencia misma una droga y a través de ella acceder a la visión sin remanente de lo real, al gran sueño claro, al amor profético. (Barthes, 2011b, p. 68).

Este amor profético, «forma nueva, inaudita» de la conciencia se erige como otro sistema de conocimiento y poder. En ella la conciencia, la vida, la estética y el conocimiento mismo se tornan algo distinto de lo que vivimos ahora y el poder se vuelve decoración. El enamorarse de Barthes produce esta apertura, «punctum» o «lapsus» en el que el amante va a la deriva hacia una conciencia diferencial. El tercer sentido es, ahora, el paso del lenguaje al proceso, de la narrativa a la erótica, la conciencia diferencial de las feministas del tercer mundo. Cuando el sentido deja de tener un significado sólido a lo que está controlado y es conocido, se rebela a las oposiciones binarias o se somete al «trauma» en relación con lo real, entonces la conciencia «caduca» y se permite el paso al ámbito de la conciencia diferencial (Sandoval, 2000, p. 147).

2. DIFERENCIALIDAD E IMAGINACIÓN

La diferencialidad de la conciencia, tanto en la práctica de los movimientos sociales como en el estímulo de la percepción a través de la teoría, produce las «movidas» y las prácticas que conducen a la emancipación. No obstante, y desde la observación de las prácticas de los movimientos sociales, lo que sucede en ese trance está lejos de poder reproducirse homogéneamente o constituirse en una regla unívoca. Por el contrario, las prácticas de los movimientos sociales son tan variadas como sus transformaciones mismas, y aunque existan las formas teóricas, en el sentido en que Sandoval las identifica como el campo de fuerza de la diferencialidad, la teoría *per se* no agota todas sus posibilidades. Otra de las formas con las que podríamos ilustrar la conexión entre la *imago* y la *praxis* de los movimientos sociales como movimientos diferenciales de la conciencia la comprende la noción de «imaginación política» (o, propiamente, «imaginación democrática»), que encontramos en la obra del sociólogo y filósofo del derecho portugués Boaventura de Sousa Santos.

Para Santos (1998, 2009), la modernidad se constituye entre los siglos XVI y XVII, siendo su característica principal la extensión del capitalismo como modo de producción dominante. La modernidad, afirma, es el resultado de la tensión dialéctica, sostenida entonces, entre los pilares constitutivos de la regulación y la emancipación. En este contexto, es la confluencia entre la modernidad y el capitalismo quien conduce al rompimiento de esta dinámica a favor de la estabilización del principio regulatorio, que pasó a regir los procesos de la desigualdad, y la exclusión, en perjuicio de la igualdad y la inclusión.

El pensamiento hegemónico, constitutivo del paradigma dominante, ha conseguido imponer una especie de megasentido común que hace que parezca imposible el surgimiento de un orden diferente, de ahí que la imaginación desarrolle un papel preponderante en la apertura de posibilidades del paradigma contrahegemónico. Pero, dice Santos (2010b): «es tan difícil imaginar el fin del capitalismo cuanto es difícil imaginar que el capitalismo no tenga fin» (2010b, p. 25); y, es una «imaginación utópica» la que diseña «los primeros rasgos de horizontes emancipadores nuevos en los que eventualmente se anuncia el paradigma emergente» (Santos, 2003, p. 15).

Esta imaginación, epistemológica, filosófica y sociológica, se ejercita pues «identificando los cuestionamientos que descomponen las teorías y disciplinas y las obligan a confrontarse con lo impensado que habita su pensamiento» (Santos, 2010a, p. 59).

> La invalidación o apartamiento de las constricciones sólo podrá darse cuando, en una situación determinada, las diferentes relaciones de poder se ejercieran simultánea y convergentemente en el modo apertura-de-nuevos-caminos. Esta convergencia se consigue cuando se cuestiona con éxito aquello que hace que una línea dada de acción parezca imposible, impensable, excluida, etc. (Santos, 2003, p. 306).

Es decir, el propio campo de fuerza de la teoría requiere de disparadores *diferenciales* de la transformación de la conciencia, y en este sentido, la imaginación política, proveniente de la propia inteligibilidad compartida entre movimientos sociales, se puede erigir como forma representativa de este engranaje.

La imaginación epistemológica y la imaginación democrática son los cimientos de las nuevas y plurales concepciones de emancipación social, construidas sobre las ruinas de la emancipación social del proyecto moderno. Son necesarias, por ejemplo, para *despensar* «la naturalización del capitalismo» mediante la puesta en acción de una economía alternativa, *despensar* la naturalización de una democracia de baja intensidad, que reconozca, por el contrario, la diversidad democrática del mundo, para *despensar* el racismo, el sexismo y señalarlo donde se encuentre (Santos, 2016).

La imaginación política requiere, además de un campo de fuerza teórico, una traducción intercultural e interpolítica que haga mutuamente inteligibles las aspiraciones y las prácticas de los movimientos sociales (Santos, 2003) a través de la conversación *polifónica* y el encuentro, pluriversal y subversivo (Santos, 2019a, 2019b).

3. UNA PRÁCTICA DEL AMOR REVOLUCIONARIO

Houria Bouteldja, portavoz del *Parti des Indigènes de la République* francés (PIR), propone en *Los blancos, los judíos y nosotros* (2017a), una política del amor revolucionario basada en el singular «acto de amor» que supone observar las propias ventajas, renunciar a los privilegios heredados y decidir abrazar las luchas de quienes padecen las injusticias derivadas de esta sucesión (Bouteldja, 2017b; Gemie, 2010; Hernández, 2016; Robine, 2006).

La actuación política de Bouteldja es considerada «radical», tal como el perfil del PIR, un partido antirracista, antiimperialista y anticolonial, tratado en muchas ocasiones con hostilidad. Su discurso, ciertamente, es sugestivo, aunque también incómodo, pues tiene la peculiaridad de colocarte en un dilema entre la simpatía por las personas oprimidas, los «condenados de la tierra», en la expresión de Fanon (2001), y la conciencia de ser, en comparación, un privilegiado. Bouteldja misma se refiere a la contradicción de saberse «blanca» en relación con el Sur y «no blanca» en relación «con el cuerpo legítimo de la nación francesa» (un cuerpo blanco, europeo y cristiano), reconociéndose cómplice del imperialismo por un lado, y víctima del racismo por el otro (2017b, p.

155). Pero la disyuntiva no se resuelve invirtiendo los polos, sino tomando una posición independiente de la propia condición que es, por ello, política, y eligiendo una filiación filosófica que es, asimismo, una forma de amor revolucionario.

Entre la noción de amor revolucionario de Chela Sandoval y el *performance* político de Houria Bouteldja podemos establecer una triple relación.

En primer lugar, ambas nociones comprenden hermenéuticas críticas fundamentales, en segundo, las dos comportan prácticas y, por lo tanto, tecnologías políticas (Sandoval, 2004, p. 83), y finalmente, tanto la una como la otra representan engranajes –hermenéuticos o políticos– diferenciales. Esto último implica también su carácter decolonial. Por lo demás, la diferencialidad –de los movimientos, de la percepción de sus habilidades y de la conciencia– es cíclica: se sirve de los propios *lapsus*, para decirlo a lo Barthes, para embragar y «cambiar de marcha», aunque no de manera definitiva, pues nuevos lapsus vendrán y otros terceros sentidos deberán ser perseguidos.

Para Bouteldja, renunciar a los privilegios y hacer propias las luchas de los oprimidos, es un acto de amor. Un acto de amor con un principio autocrítico que parte de la observación de la propia vida y se convierte así en un acto de conciencia, una competencia básica inicial como «la facultad» de Anzaldúa (2016). No es, por lo demás, una capacidad únicamente de la persona, sino del movimiento social en el que –en este caso– podemos enmarcar al PIR, las reivindicaciones antirracistas, la resistencia a la islamofobia y la lucha decolonial. Es un amor político que carece de sentido sin la militancia. Si Sandoval, por su parte, recurre con Barthes al «abismo» del enamoramiento, no es para instalarse en el amor romántico –que más bien esclaviza–, sino para atravesarlo, por medio de las prácticas con las que la subjetividad se libera de la ideología y alcanza el modo diferencial. El ejemplo, por lo demás, ilustra muy bien la dinámica de la metodología de la emancipación.

El discurso de Houria Bouteldja (el *texto*, o la *performance textual*, si se me permite) es tecnología política, es decir, habilidad y recurso diferencial, y podemos entenderlo en la búsqueda de un nuevo modo de

la conciencia del movimiento antirracista decolonial de las mujeres indígenas y de los indígenas de la República Francesa. Al identificar su diferencialidad le estamos reconociendo un potencial emancipador enérgico y creativo, *fronterizo*, tanto como su carácter fundamentalmente práctico, pero no ajeno a la percepción diferencial de nuevas tecnologías en las formas teóricas –de la cultura, los saberes, la literatura o la filosofía– de una metodología de la emancipación.

Como capacidad seminal no es, desde luego, exclusiva. *La facultad* puede comprender perfectamente la consciencia de la propia opresión, pero una hermenéutica –autocrítica y política– del amor, debe comenzar por las propias prerrogativas y alcanzar así una «metodología de los privilegiados» (Sholock, 2012), una especie de variante diferencial del amor revolucionario. Esta conciencia requiere de coaliciones estratégicas entre los movimientos sociales, un «internacionalismo doméstico» (Bouteldja, 2017b, p. 160) interseccional basado en el reconocimiento recíproco de las existencias políticas y la práctica de una hermenéutica que guíe las «movidas» revolucionarias de la descolonización (Sandoval, 2000, p. 141). En esta aptitud descansa el potencial disruptivo de los propios movimientos y alianzas así como la generación de un tercer espacio transformador. Este aspecto es particularmente desafiante, dadas las *alianzas incómodas* –al igual que las afinidades estériles– que los movimientos sociales están llamados a trascender con una disposición intercultural, un acto –este también– de amor revolucionario.

REFERENCIAS

Anzaldúa, G. (2015). La prieta. En C. Moraga y G. Anzaldúa (Eds.), *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color* (pp. 198–209). State University of New York Press.

Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands/La frontera. La nueva mestiza*. Capitán Swing.

Barthes, R. (1986). *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces* (C. Fernández, trad.). Paidós.

Barthes, R. (1989). *La cámara lúcida. Notas sobre la fotografía* (J. Sala-Sanahuja, trad.). Paidós.

Barthes, R. (2011). *Fragmentos de un discurso amoroso* (E. Molina, trad; 2a ed.). Siglo XXI.

Barthes, R. (2012). *Mitologías*. Biblioteca Nueva.

Bouteldja, H. (2017a). *Los blancos, los judíos y nosotros. Hacia una política del amor revolucionario*. Akal.

Bouteldja, H. (2017b). Por una política del amor revolucionario. En B. de S. Santos y J. M. Mendes (Eds.), *Demodiversidad. Imaginar nuevas posibilidades democráticas* (pp. 155–161). Akal.

Fanon, F. (2001). *Los condenados de la tierra*. FCE.

Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas* (A. Useros, trad.). Akal.

Gemie, S. (2010). Houria Bouteldja: a Native in the Republic. In *French Muslims: New Voices in Contemporary France* (pp. 202–237). University of Wales Press.

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer.

Hernández, R. D. (2016). Decolonialidad y política del reconocimiento entre los Indigènes de la République. *Tabula Rasa*, *25*, 265–282. https://bit.ly/3vU5UZI

Mandujano Estrada, M. (2021). Una metodología del amor revolucionario. Conciencia opositiva y política diferencial. En M. Hernández Domínguez y M. Mandujano Estrada (Eds.), *Ética y política. Ensayos indisciplinados para repensar la filosofía* (pp. 149–163). Editorial Comares.

Robine, J. (2006). Les «indigènes de la république»: Nation et question postcoloniale territoires des enfants de l'immigration et rivalité de pouvoir. *Herodote, 120*, 118–148. https://doi.org/10.3917/her.120.0118

Sandoval, C. (1990). Feminism and Racism: A Report on the 1981 National Women's Studies Association Conference. En G. Alzaldúa (Ed.), *Making Faces Making Soul, Haciendo Caras* (pp. 55–71). Aunt Lute.

Sandoval, C. (1991). U.S. Third World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World. *Genders*, *10*, 1–24. https://doi.org/10.5555/gen.1991.10.1

Sandoval, C. (2000). *Methodology of the Oppressed*. The University of Minnesota Press.

Sandoval, C. (2004). Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos. En *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (pp. 81–106). Traficantes de sueños.

Sandoval, C. (2015). *Metodología de la emancipación* (J. Constantino, trad.). PUEG-UNAM.

Santos, B. de S. (1998). *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad*. Uniandes-Siglo del Hombre Editores.

Santos, B. de S. (2003). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Desclée de Brouwer.

Santos, B. de S. (2009). *Sociología jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Trotta-ILSA.

Santos, B. de S. (2010a). *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. CLACSO-Prometeo Libros.

Santos, B. de S. (2010b). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes.

Santos, B. de S. (2016). *La difícil democracia. Una mirada desde la periferia europea*. Akal.

Santos, B. de S. (2019a). *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del Sur*. Editorial Trotta.

Santos, B. de S. (2019b). Hacia una universidad polifónica y comprometida: pluriversidad y subdiversidad. En *Educación para otro mundo posible* (pp. 277–320). CLACSO.

Sholock, A. (2012). Methodology of the Privileged: White Anti-racist Feminism, Systematic Ignorance, and Epistemic Uncertainty. *Hypatia*, *27*(4), 701–714. https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2012.01275.x

APUNTES SOBRE LOS LÍMITES METODOLÓGICOS DE *NACIMIENTO DE LA BIOPOLÍTICA*

EMMANUEL CHAMORRO
Universidad de Sevilla

1. INTRODUCCIÓN: FOUCAULT, LA PREGUNTA POR EL PRESENTE Y EL ESTUDIO DEL NEOLIBERALISMO

Michel Foucault es, con toda seguridad, uno de los autores más importantes para la filosofía y las ciencias sociales de la segunda mitad del siglo XX. Acerca de su obra se han vertido ríos de tinta tratando de comprender cuál es el hilo que articula toda una serie de trabajos claramente diferenciados. Así, durante años se ha convertido en canon la partición que divide la obra foucaultiana en diferentes etapas biográfica e intelectualmente inconmensurables que, como argumenta Patxi Lanceros (1996, p. 18), se sucederían en una progresión metodológica —estructuralismo, arqueología, genealogía, hermenéutica…— o temática —alrededor de los problemas del saber, el poder y la subjetividad—.

La publicación de sus cursos y otros trabajos inéditos en las últimas décadas ha evidenciado, sin embargo, la distorsión que introducían tales esquemas basados en una interpretación evolutiva de su filosofía. Estos en buena medida ocultaban una dimensión más profunda que permite desentrañar la coherencia —una coherencia en todo caso «no lineal», como subraya Judith Revel (2014, p. 30)— que articula todo su trabajo intelectual alrededor de lo que en su madurez identificó como una «ontología crítica del presente» (Foucault, 2011, p. 93) o una «ontología histórica de nosotros mismos» (Foucault, 2014, p. 999). De este modo, a mi juicio, el gesto que atraviesa toda la obra de Foucault estaría marcado por el intento de captar las raíces históricas de nuestro presente con el objetivo de evidenciar —siguiendo el eco de aquellos «martillazos del conocimiento histórico» de Nietzsche (2014, p. 96)— que los

individuos «son mucho más libres de lo que se sienten» (Foucault, 2012, p. 143). Partiendo, así, de «un escepticismo sistemático ante los universales antropológicos» (Foucault, 2014, p. 1001), la crítica histórica trata de evidenciar la contingencia y precariedad de las instituciones sociales que definen nuestro mundo y los sistemas de racionalidad que las sustentan.

Esa ontología del presente —heredera explícita del gesto crítico ilustrado— toma la forma de una genealogía del mundo contemporáneo que habitualmente dirige su mirada al nacimiento de la modernidad o la «época clásica» usando su propia terminología y que en sus últimos años condujo a Foucault, ampliando el foco, al estudio del mundo grecolatino y del primer cristianismo.

En esa trayectoria de análisis histórico del presente destaca, sin embargo, un momento particular; el curso de 1979 titulado *Nacimiento de la biopolítica*. En él Foucault va a dirigir esa mirada genealógica por única vez a lo largo de toda su producción de un modo sistemático hacia la contemporaneidad. Espoleado por la insatisfacción con las categorías que le habían permitido analizar el problema del poder desde el inicio de la década y por las transformaciones que el mundo estaba sufriendo en ese preciso momento, va a desplegar un análisis de las tecnologías políticas contemporáneas sobre el estudio del desarrollo en la segunda mitad del siglo XX de eso que ha venido conociéndose como «neoliberalismo».

El punto de partida de su análisis lo constituye, de este modo, la tesis de que la gubernamentalidad liberal forjada en Occidente en el período de entreguerras y desplegada en toda su profundidad después de 1945 había entrado en una crisis irreversible. Cuando dicta el curso de 1979 Foucault es, por tanto, plenamente consciente de vivir una encrucijada histórica en la que diferentes fuerzas pugnan por heredar la hegemonía que ese «liberalismo embridado» (Harvey, 2007, p. 17) que había propiciado el crecimiento y la prosperidad de los «treinta gloriosos» parece incapaz de sostener por más tiempo.

2. EL MARCO METODOLÓGICO DEL ANÁLISIS FOUCAULTIANO DEL NEOLIBERALISMO Y SU CAPACIDAD EXPLICATIVA

Atento siempre a las discusiones que marcaban la actualidad, Foucault dirige en el año 79 su mirada hacía los debates fundacionales del nuevo liberalismo que sitúa en los años 30 del siglo XX. En ellos descubre una vocación explícita de superar aquellas dificultades propias del liberalismo clásico que habían conducido, según el diagnóstico de sus reformadores, al callejón sin salida en el que se encontraba la Europa de entreguerras.

En su acercamiento al neoliberalismo Foucault se enfrenta, sin embargo, a toda una serie de problemas metodológicos que remiten por un lado a las fuentes y por otro a la perspectiva.

En lo que respecta a las fuentes, su elección en buena medida responde a las propias circunstancias del curso, dictado en un momento en el que Foucault no conocía de primera mano las consecuencias de la extensión social del programa neoliberal. Recordemos que *Nacimiento de la biopolítica* es dictado exactamente un mes antes de que Margaret Thatcher fuera nombrada primera ministra de Reino Unido y un año antes de que Reagan alcanzara el poder en los Estados Unidos —aunque, como ha apuntado Adán Salinas (2021, p. 81 [nota 5]), Foucault ya podía conocer las consecuencias de la experiencia chilena y de algunas medidas neoliberales implementadas en Brasil, posiblemente por su mirada centrada en Europa y específicamente en el contexto francés, su análisis no exploró esas vías—.

De este modo, la meticulosa genealogía de la modernidad capitalista desarrollada en la primera mitad de la década sobre el estudio de los archivos plebeyos de la época clásica (normativas, ordenanzas, códigos institucionales, tratados de medicina y otros documentos de este tipo) [440] deja paso a un análisis de las grandes obras de los juristas,

[440] Reflexionando acerca de su método historiográfico y el intento que representa de superar la búsqueda freudiana de un sentido oculto en el texto, en una entrevista de 1975 Foucault describe de este modo la necesidad de esa exploración «plebeya» clave para comprender su análisis del poder disciplinario: «No es ni en Hegel ni en Comte donde la burguesía habla de

economistas y políticos que impulsaron la renovación del liberalismo a lo largo del siglo XX, cuya interpretación está, además, marcada por la obra de Henri Lepage *Demain le capitalisme*, una apología de la renovación liberal promovida desde los Estados Unidos y especialmente por la llamada Escuela de Chicago. Por supuesto, esta reconstrucción del programa neoliberal se intercala con referencias históricas —especialmente relevantes en el análisis del ordoliberalismo—, pero da la impresión de que la mirada foucaultiana se ha invertido: antes se trataba de reconstruir la racionalidad política a partir del análisis de los mecanismos e instituciones de las que aquella habría surgido, mientras que ahora la racionalidad del dispositivo parece inscrita en un programa teórico. Su lógica no emerge a posteriori, del acoplamiento de instituciones y mecanismos diversos, sino que se despliega desde un proyecto previo. Aunque se trata de analizar una racionalidad y no una práctica gubernamental, a mi juicio este acercamiento implica una transformación metodológica clara que no responde únicamente al momento de desarrollo efectivo de las políticas neoliberales, sino también a la perspectiva desde la que Foucault pretende abordar el fenómeno.

Como consecuencia de este problema —que está, como ya he señalado, al menos parcialmente justificado—, *Nacimiento de la biopolítica* ofrece una aproximación que por momentos parece quedar atrapada en el marco que trata de analizar. En este sentido, buena parte de los malentendidos que han conducido a la tesis de la «seducción neoliberal» tienen en su origen, al menos en parte, estos límites del análisis no suficientemente calibrado por algunos autores.

El segundo grupo de problemas de método resulta, a mi juicio, más interesante porque apunta al corazón de la apuesta foucaultiana. Se trata de las dificultades que derivan de la perspectiva desde la que se concibe el neoliberalismo y, específicamente, de su rechazo a emplear cualquier categoría analítica vinculada con el marxismo.

---

forma directa. Al lado de estos textos sacralizados, una estrategia absolutamente consciente, organizada, pensada, se manifiesta claramente en una gran cantidad de documentos desconocidos que constituyen el discurso efectivo de una acción política» (1991, p. 88).

Partiendo de tal consideración, la apuesta foucaultiana pasa por reconocer que ese neoliberalismo que empieza a dominar los debates económicos de la Francia de la época y ocupa ya posiciones hegemónicas en los Estados Unidos es *algo*: «gran cosa o no gran cosa, no sé, pero sin duda algo» (Foucault, 2009, p. 136). Tal fórmula responde, como ya hemos anunciado, a una decisión metodológica que determina todo su análisis y se construye fundamentalmente contra tres lugares comunes de la crítica de la época. Así lo explicitará el propio Foucault en el inicio de la clase del 14 de febrero de 1979:

> Cuando se habla del neoliberalismo, alemán o no, en fin, del neoliberalismo contemporáneo, se obtienen en general tres tipos de respuestas.
>
> En primer lugar la siguiente: desde el punto de vista económico, ¿qué es el neoliberalismo? Nada más que la reactivación de viejas teorías económicas ya desgastadas.
>
> En segundo lugar, desde el punto de vista sociológico, ¿qué es el neoliberalismo? No otra cosa que el elemento a través del cual pasa el establecimiento, en la sociedad, de relaciones estrictamente mercantiles.
>
> Tercero y último, desde un punto de vista político, el neoliberalismo no es sino la cobertura para una intervención generalizada y administrativa del Estado, tanto más gravosa por ser insidiosa y enmascararse bajo la apariencia de un neoliberalismo (Foucault, 2009, pp. 135-136).

La conclusión de Foucault es clara: las matrices habituales en la crítica al neoliberalismo pujante conducen a la afirmación de que este «no es en definitiva nada en absoluto o, en todo caso, nada más que siempre lo mismo, y siempre lo mismo para peor» (Foucault, 2009, p. 136). Estas consideraciones, que a menudo han pasado inadvertidas, condicionan, a mi juicio, todo el análisis desplegado en el curso de 1979.

Así, en primer lugar, y frente a quienes entendían el nuevo liberalismo como una reactivación de las viejas fórmulas del *laissez-faire* propias de sus variantes decimonónicas, Foucault reconstruye sus debates originales evidenciando que en estos se afirma constantemente la necesidad de romper con la ingenuidad naturalista que caracterizaba a los primeros liberales. Directamente derivada de esta consideración, una de las tesis fundamentales del análisis foucaultiano del neoliberalismo es que representa una tecnología política activa e intervencionista contra la imagen que este proyecta de sí mismo y contra la idea —esgrimida

por algunos de sus críticos— de que su extensión produce fundamentalmente una desregulación la vida económica y una reducción de la acción del gobierno.

En segundo lugar, a juicio de Foucault la clave sociológica del neoliberalismo, el modo en el que modela la sociedad, no se debe buscar en la lógica de la mercancía, sino en la de la competencia. De este modo, el proyecto neoliberal no esconde a su juicio una vuelta de tuerca en las tendencias deshumanizadoras y mercantilizadoras del capitalismo histórico que habían sido objeto de análisis para la teoría crítica. Por el contrario, al situar la competencia como el principio regulador de las relaciones sociales, este promovería un orden basado fundamentalmente en la diferencia y, consecuentemente, menos disciplinario y uniformizador que las tecnologías políticas propias de la modernidad capitalista. El desplazamiento que comenzó a efectuar en *Seguridad, territorio, población* con la autocrítica del modelo disciplinario (Foucault, 2008, pp. 60-61) se ve, así, consumado en la exploración de una tecnología política «securitaria» que promete renunciar a tal lógica. Así lo afirma Foucault en la clase del 21 de marzo dedicada al estudio del neoliberalismo norteamericano:

> Lo que aparece en el horizonte de un análisis como éste no es en modo alguno el ideal o el proyecto de una sociedad exhaustivamente disciplinaria en la que la red legal que ciñe a los individuos sea relevada y prolongada desde adentro por mecanismos, digamos, normativos. No es tampoco una sociedad en la que se exija el mecanismo de la normalización general y la exclusión de lo no normalizable. En el horizonte de ese análisis tenemos, por el contrario, la imagen, la idea o el tema-programa de una sociedad en la que haya una optimización de los sistemas de diferencia, en la que se deje campo libre a los procesos oscilatorios, en la que se conceda tolerancia a los individuos y las prácticas minoritarias, en la que haya una acción no sobre los participantes en el juego, sino sobre las reglas de éste, y, para terminar, en la que haya una intervención que no sea del tipo de la sujeción interna de los individuos, sino de tipo ambiental (Foucault, 2009, pp. 260-261).

En tercer lugar, aunque en relación directa con estas consideraciones, Foucault va a rechazar la crítica que entiende el neoliberalismo como una forma subrepticia de aumento del poder del Estado tras la que se escondería un nuevo totalitarismo. Adelantándose así a un diagnóstico que se popularizará décadas después, Foucault entiende que el

neoliberalismo pone en marcha un doble juego en relación con el Estado: por un lado, supone su corrosión en tanto sitúa al mercado como mecanismo regulador de la vida social y ordenador de la acción política —instituyendo «un Estado bajo vigilancia del mercado más que un mercado bajo vigilancia del Estado» (Foucault, 2009, p. 129)—, pero por otro identifica con claridad el papel fundamental del Estado en la creación y el mantenimiento de las condiciones de competencia social que el neoliberalismo requiere. De este modo, lo que está en juego, a su juicio, en la encrucijada de los años setenta no es un aumento del poder del Estado, sino su decrecimiento, su disolución en nombre del mercado y la competencia individual que funcionan como mecanismos del gobierno económico de los individuos. Invirtiendo la lógica del «hacia más Estado a través de menos gobierno» que definía la gubernamental liberal clásica (Foucault, 2009, p. 108), el neoliberalismo tendría por objetivo reducir el Estado para extender el gobierno —es decir, la capacidad de influir en las conductas de los individuos—. Desde esta perspectiva, uno de los grandes aciertos del análisis foucaultiano del nuevo liberalismo se cifra, precisamente, en la identificación de ese ambiguo juego entre Estado y gobierno que constituye uno de los rasgos más destacados del neoliberalismo realmente existente y que introduce una complejidad en el estudio de sus formas políticas de la que otros análisis carecen.

Bajo estas coordenadas, el nuevo liberalismo aparece como una tecnología política que implica una intervención activa y permanente. La clave diferencial de esta gubernamentalidad estriba, sin embargo, en que esa intervención no tiene por objeto la economía, sino el marco en el que esta se desarrolla. Se trata, por tanto, de un programa profundamente intervencionista pero que parte de la consideración de que la sociedad solo puede mantener su vigor si la economía constituye un espacio vedado a la intervención directa del Estado.

El objetivo de esta acción consistirá entonces en modelar indirectamente tanto las relaciones sociales como la subjetividad de los individuos para que, desde ambas esferas, se produzcan y reproduzcan constantemente las condiciones de la competencia social. Se trata, por tanto, de una tecnología política basada en la libertad —pero no por ello

menos invasiva— cuyo objetivo no consiste en «anular los efectos antisociales de la competencia, sino los mecanismos anticompetitivos que pueda suscitar la sociedad o, en todo caso, que puedan surgir en ella» (Foucault, 2009, p. 164). Margaret Thatcher será categórica al respecto cuando defina años después la economía como un medio para transformar el alma de los individuos, auténtico objetivo del nuevo liberalismo (1981).

De este modo, una de las claves fundamentales del análisis foucaultiano del neoliberalismo radica en no aceptar que la mayor amplitud concedida al gobierno de sí —entendido como libertad individual— haya sido propiciada por un repliegue del gobierno sobre los otros. El nuevo liberalismo no persigue un "vacío de poder", sino que pone en juego todo un arsenal de políticas activas que tiene como objetivo la transformación completa de la vida y de la sociedad.

3. LOS LÍMITES DE LA CRÍTICA

Tal perspectiva permite a Foucault captar algunos rasgos específicos del neoliberalismo que los acercamientos marxistas y las críticas tradicionales a menudo obvian. A mi juicio, sin embargo, esa lectura que incide en que el neoliberalismo no debe entenderse como una repetición del capitalismo histórico, tiende, por un lado, a exagerar las rupturas y por otro a menospreciar algunas de sus continuidades más evidentes. Parecería, de este modo, que por evitar la perspectiva del «siempre lo mismo y siempre lo mismo para peor» Foucault acabara quedando atrapado en la tentación de comprender el neoliberalismo como «siempre algo nuevo y siempre algo nuevo para mejor».

Las decisiones metodológicas que animan las conclusiones más brillantes de su trabajo lastrarían, en este sentido, también sus resultados. Así, en primer lugar, no basta con señalar que el neoliberalismo rechaza el *laissez-faire* y abraza una lógica intervencionista, sino que habría que analizar el modo en que actúa directamente sobre lo económico, contra lo que su discurso pretende. No se trata, a mi juicio, de una acción indirecta o de una intervención sobre el marco, sino de una injerencia constante y expresa. Así, por ejemplo, la llamada desregulación de los

mercados o la privatización de los servicios y las empresas públicas que marcan ese momento «combativo» del neoliberalismo en los años ochenta —siguiendo la definición de William Davies (2016, pp. 133-136)— no se pueden entender únicamente como una apertura de ciertos ámbitos de la vida social a la competencia, sino como una intervención directamente económica destinada a ordenar el mercado en un determinado sentido.

Pero incluso yendo más allá, cabría preguntarse como hace Maurizio Lazzarato si el capitalismo ha sido, en cualquiera de sus formas, compatible con un régimen de libertades liberal o si este último funciona solo como su coartada (2015, p. 173); cuestiones todas ellas que el acercamiento foucaultiano no plantea. Desde esta perspectiva, el mercado solo aparece como generador de libertades al precio de concebirlas desde una perspectiva formal —como ocurría también con el contractualismo y, en general, con la interpretación jurídica del poder que el propio Foucault había cuestionado extensamente—, es decir, si se analizan al margen de la dominación que produce en tanto se articula en una economía capitalista. El gran problema del análisis foucaultiano, en este sentido, estriba en que parece quedar atrapado en propio discurso apologético neoliberal que se presenta a sí mismo como una tecnología políticamente neutral que únicamente trataría de suprimir las trabas al despliegue de una competencia entendida como el motor de la historia y del desarrollo de las sociedades humanas.

De nuevo cargado de ambigüedades, *Nacimiento de la biopolítica* permite cuestionar el argumento de fondo del darwinismo neoliberal al evidenciar que este es un constructivismo y que no hay algo así como una naturaleza humana competitiva que liberar de trabas, pero no parece poder dar cuenta ni del modo en que ese darwinismo se construye mediante una intervención directa en la organización económica de las sociedades ni de los sufrimientos que genera. La razón de tal ambigüedad es la vocación de distinguir analíticamente —y no solo en su dimensión política, social o subjetiva, sino también económica— las formas históricas del capitalismo y el proyecto neoliberal. Al abrazar ese precepto metodológico dirigido a captar su novedad, Foucault pierde de vista, sin embargo, la persistencia de determinadas relaciones sociales

que actualizan aquella lógica del capital basada en la extracción y privatización del valor de los frutos del trabajo.

Incluso si aceptamos, como parece hacer nuestro autor siguiendo la pista del análisis ordoliberal, que más que una lógica del capital que se despliega en diferentes realizaciones, el capitalismo sería un complejo económico-institucional singular e históricamente variable (Foucault, 2009, pp. 169-170), no resulta evidente que lo que define su continuidad sea algo diferente de esa dinámica de apropiación del trabajo que Marx trató de desentrañar en *El capital*. Todo el añadido profético acerca del necesario colapso del capitalismo por las propias contradicciones que genera esa lógica puede descartarse —como hace Foucault en *Nacimiento de la biopolítica*— y, sin embargo, la afirmación de que aquello que lo define en sus realizaciones históricas concretas es la usurpación de la plusvalía continúa teniendo sentido analítico. De este modo, aunque tratemos de evitar ese esencialismo que entendería el desarrollo histórico del capitalismo como la realización de una lógica inmutable y previamente establecida a su despliegue efectivo, no podemos dejar de respaldar el argumento de Wendy Brown cuando señala que el capitalismo se ve atravesado por determinados impulsos irrefrenables que lo definen en su concreción histórica «incluso si la forma, las prácticas y los lugares de estos impulsos son infinitamente diversos y operan discursivamente» (2016, p. 98).

De hecho, como hemos tratado de mostrar en otro trabajo, todo el análisis que Foucault desarrolla en la primera mitad de la década de 1970 alrededor del poder disciplinario se puede entender como un intento de comprender el modo en que esa lógica del capital se hibrida con una determinada tecnología política en un proceso que hace posible la extensión de ambas (Chamorro, 2021). El gran problema del curso de 1979, desde esta perspectiva, es que desvincula poder y desposesión y al hacerlo el análisis se muestra incapaz de dar cuenta del modo en que el neoliberalismo reactualiza la dinámica del capitalismo histórico vinculándola ahora a una tecnología política que ya no es exactamente la de la disciplina de los siglos XVIII y XIX.

En segundo lugar, al distinguir el neoliberalismo de las formas sociológicas de ese capitalismo histórico, Foucault subraya acertadamente la

nueva consideración de la diferencia, central en una sociedad marcada por la competitividad y no tanto por la lógica mercantil (2009, p. 158). La competencia constituye, sin duda, un elemento fundamental para comprender las nuevas dinámicas sociales —relacionadas con el colapso del fordismo— que están surgiendo en los años setenta y que se despliegan, al menos en parte, gracias a la extensión de la forma subjetiva del «empresario de sí». Tal figura representa uno de los hitos más celebrados del análisis foucaultiano ya que permite comprender cómo la gubernamentalidad neoliberal se despliega mediante la extensión de determinados procesos de subjetivación que producen y reproducen las condiciones de la competencia social en un marco determinado por la lógica de la empresa. Sin embargo, a mi juicio, al incidir en esa dimensión empresarial de la diferencia *Nacimiento de la biopolítica* desatiende el modo en que la lógica de la mercancía ha persistido en nuestras sociedades.

Atendiendo a este problema, solo si nos salimos del marco foucaultiano podemos comprender en toda su profundidad esa creciente tendencia a la homogeneización que acompaña a la promoción de la diversidad; un fenómeno directamente relacionado con determinados procesos de disciplinamiento y normalización que evidencian los límites de esta perspectiva. En este sentido el problema de fondo, como ha argumentado Wolfang Streeck, es que la integración mediante los mecanismos del nuevo mercado mundial —diversificado, flexible, constantemente cambiante— de las reivindicaciones de autonomía y expresividad de la contracultura y los movimientos radicales de los sesenta y setenta, que caracteriza el despliegue del neoliberalismo, supone también «un paso de gigante en la invasión de la vida social por las "fuerzas del mercado"» (Streeck, 2017, p. 126) y la lógica de la homogeneidad que las caracteriza. La promesa de una autoconstrucción ilimitada del yo a través del mercado implica, de este modo, la banalidad de estos mundos estandarizados que son «los mundos de la mayoría, vacíos de toda singularidad» (Lazzarato, 2006: 102).

Junto a las promesas —y exigencias— de distinción y autenticidad que definen a los discursos hegemónicos en nuestro tiempo reaparece, así, la sospecha de que el sujeto se halla atravesado por una tendencia

irrefrenable a la uniformidad; cuestión que tiene un reflejo directo en el mundo del trabajo en el que el propio individuo se convierte en un bien de mercado —intercambiable— y no solo en una empresa para sí que debe capitalizar sus inversiones, como ha argumentado Adán Salinas (2021, p. 98 [nota 16]). De nuevo, la lógica de la mercancía y el capital —con los problemas de la alienación que la tradición había asociado a ellos— reaparecen junto a las consideraciones acerca de la especificidad de las formas sociológicas y subjetivas que acompañan la extensión del nuevo liberalismo; cuestiones todas ellas ajenas al acercamiento foucaultiano en el curso de 1979.

Por último, como ya se ha señalado, *Nacimiento de la biopolítica* ofrece herramientas interesantes para comprender el ambiguo papel del Estado neoliberal —a la vez agente activo de las transformaciones socioeconómicas y sometido a ellas—, pero no atiende a algunos elementos que han resultado centrales en su desarrollo efectivo. En primer lugar, al incidir en la distancia que separa la gubernamentalidad neoliberal de los totalitarismos, Foucault parece deslizar por momentos que este instituiría un tipo de poder *blando* ya no disciplinario y uniformizador sino respetuoso con la diferencia y las minorías. De nuevo el argumento es complejo y su potencia encierra también sus límites: la necesidad de atender a las particularidades del totalitarismo histórico del siglo XX para comprender su racionalidad política constituye un punto de partida incuestionable en su análisis, pero subrayar la especificidad del orden neoliberal —frente al totalitario— no debe llevarnos a minusvalorar los vínculos entre neoliberalismo y autoritarismo o la persistencia en su seno de tendencias normalizadoras y disciplinarias.

En este sentido, no solo su genealogía intelectual permite cuestionar esa separación taxativa entre neoliberalismo y autoritarismo que ha analizado Wolfang Streeck (2017, pp. 185 y ss.) y de la que Stuart Hall ya advirtió a finales de los setenta (2018), sino también la propia experiencia histórica —desde el Chile de Pinochet pasando por los gobiernos de Thatcher o Reagan—. Así, aunque la expansión de la lógica neoliberal en las últimas décadas por todo el globo se ha construido fundamentalmente sobre la imagen que la tercera vía de Blair y Clinton proyectó de sí misma en los noventa —eso que Nancy Fraser ha venido definiendo

como «neoliberalismo progresista» (2017)—, la historia del neoliberalismo realmente existente está cargada de una violencia que escapa al análisis foucaultiano. No vemos en ello simplemente una reactualización de los totalitarismos del siglo XX, pero cuando ha sido necesario, la globalización neoliberal, como argumenta Wendy Brown «se impuso y se sigue imponiendo de modo violento a través de golpes de estado y juntas, ocupaciones y ajustes estructurales (que ahora saltan hacia el norte a través del estrecho de Gibraltar), así como mediante la disciplina militarizada de poblaciones» (2016, 57).

Desde esta perspectiva, la imagen del neoliberalismo como una tecnología política que no gira alrededor de la disciplina y se desarrolla a través de procesos de subjetivación —seduciendo más que imponiéndose por la fuerza— resulta útil para comprender algunas dimensiones del poder en el mundo contemporáneo, pero distorsiona el análisis global al enmascarar la violencia y el proyecto de clase que han definido su expansión desde la década de los ochenta. En este sentido, como hemos argumentado extensamente en otro trabajo (Chamorro, 2020) parecería que *Nacimiento de la biopolítica* permite dar cuenta de las facetas «progresistas» del proyecto neoliberal, pero no de la lógica autoritaria y antidemocrática que, desde su nacimiento, lo ha acompañado.

4. CONCLUSIÓN

Como hemos tratado de subrayar desde el comienzo de este capítulo, *Nacimiento de la biopolítica* es un texto ambiguo y complejo. Y lo es, además, porque no fue diseñado para ser publicado, ni Foucault volvió a retomar las intuiciones que presentó en él. Más que una obra completa y cerrada, en este curso podemos encontrar pistas interesantes para descifrar algunos elementos tanto del planteamiento foucaultiano como de los debates de su tiempo. Además, y en esto reside el interés que aún despierta, ofrece instrumentos que nos ayudan a comprender mejor ciertas dimensiones de nuestro mundo —que es heredero de aquella encrucijada de los años setenta que el curso pretendía aclarar y sobre la que quizá incluso pretendía intervenir—.

Esto no implica, sin embargo, que tomemos la obra de Foucault como la última palabra sobre el neoliberalismo, sino más bien como la apertura a un campo de investigaciones por construir y cuyas tesis deben ser contrastadas permanentemente con el estudio del desarrollo efectivo de eso que hemos denominado el neoliberalismo realmente existente. En este sentido, la presente investigación trata de apuntar la posibilidad de establecer un diálogo entre dos marcos analíticos que, aunque lejanos, pueden resultar compatibles: el acercamiento foucaultiano, centrado en los problemas de la gubernamentalidad y los procesos de subjetivación y aquel que, desde una perspectiva próxima al marxismo, ofrece instrumentos para comprender su vínculo con los procesos de desposesión y reconfiguración del poder de clase que moviliza el neoliberalismo.

Los problemas metodológicos del acercamiento foucaultiano que hemos tratado de desentrañar en estas páginas parecen exigir una reconsideración de sus conclusiones a la luz de otras perspectivas que iluminen aquellas realidades que para Foucault permanecen inexploradas. No se trata, en este sentido, de denunciar afinidades inconfesables o de explorar los sentidos ocultos del texto, sino de movilizar las herramientas que ofrece partiendo de la consideración de que a pesar de ser útiles no son, en ningún caso, definitivas.

8. REFERENCIAS

Brown, W. (2016). El pueblo sin atributos: la secreta revolución del neoliberalismo. Malpaso.

Chamorro, E. (2021). Disciplina y capitalismo en la genealogía foucaultiana de la modernidad (1973-1975). Revista de estudios sociales, 75, 2-14.

Chamorro, E. (2020). Neoliberalismo progresista y empresarialidad de sí. Apuntes sobre los límites del análisis foucaultiano de la subjetividad neoliberal. Teoliterária, 10(21), 183-205.

Davies, W. (2016). El nuevo neoliberalismo. New Left Review, 101, 129-143.

Lanceros, P. (1996). Avatares del Hombre: el pensamiento de Michel Foucault. Universidad de Deusto.

Lazzarato, M. (2006). Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control. Traficantes de Sueños.

Lazzarato, M. (2015). Gobernar a través de la deuda. Tecnologías de poder del capitalismo neoliberal. Amorrortu.

Revel, J. (2014). Foucault: un pensamiento de lo discontinuo. Amorrortu.

Foucault, M. (1991). De los suplicios a las celdas. En Foucault, M., Saber y verdad (pp. 83-88). La Piqueta.

Foucault, M. (2008). Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978). Akal.

Foucault, M. (2009). Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979). Akal.

Foucault, M. (2011). ¿Qué es la Ilustración?. En Foucault, M., Sobre la Ilustración (pp. 71-97). Tecnos.

Foucault, M. (2012). Verdad, individuo y poder. En Foucault, M., Tecnologías del yo y otros textos afines (pp. 141-150). Paidós.

Foucault, M. (2014). Foucault. En Foucault, M., Obras esenciales (pp. 999-1003). Paidós.

Fraser, N. (2017). The End of Progressive Neoliberalism. Dissent Magazine. https://www.dissentmagazine.org/online_articles/progressive-neoliberalism-reactionary-populism-nancy-fraser.

Hall, S. (2018). El largo camino a la renovación: El thatcherismo y la crisis de la izquierda. Lengua de Trapo.

Harvey, D. (2007). Breve historia del neoliberalismo. Akal.

Nietzsche, F. (2014). Humano, demasiado humano. En Nietzsche, F., Obras completas vol. III: Obras de madurez I (pp. 67-280). Tecnos.

Salinas, A. (2021). El pasaje del coloquio Lippmann. Observaciones sobre el caldo germinal del neoliberalismo. En Castro, R. y Chamorro, E. (eds.), Para una crítica del neoliberalismo: Foucault y Nacimiento de la biopolítica (pp. 79-117). Lengua de Trapo.

Streeck, W. (2017). ¿Cómo terminará el capitalismo? Traficantes de sueños.

Thatcher, M. (1981). Interview for Sunday Timesz. Sunday Times, 1 de mayo de 1981. https://www.margaretthatcher.org/document/104475.

¿PORQUÉ EL ODIO AL DIFERENTE?

HAROLD VALENCIA LÓPEZ
Profesor Titular Universidad de Cartagena

LUIS ALFONSO ZÚÑIGA HERAZO
Profesor Asociado Universidad de Cartagena

1. INTRODUCCIÓN

Para dar elementos de dilucidación al interrogante que da título a nuestro artículo, hemos estructurado en tres componentes la argumentación:

En primera instancia, partimos haciendo una lectura del conflicto en clave positiva, en el sentido de que el problema no es que existan conflictos, pues la elaboración del sujeto humano es en sí misma conflictiva y la convivencia social es también inherentemente conflictiva, sino que el problema es cuando los conflictos se pretenden "resolver" a través de formas violentas (directa, estructural, cultural o simbólica)[441]. Desde esta perspectiva, empleando la teoría de la psique de Cornelius Castoriadis, examinaremos "las raíces psíquicas y sociales del odio", las tendencias profundas de la psique y de los grupos. Tendencias que cuando se conjugan y manipulan políticamente, se convierten en fuentes de violencia y disolución social.

En un segundo momento, tematizamos en qué sentido, de acuerdo con autores como Sigmund Freud y Cornelius Castoriadis, el odio a lo distinto(a), (extranjero, por religión, por opción sexual, o procedencia cultural, entre otros) manipulan lo que denominó Freud en "El malestar en la cultura" (1989): "el narcisismo de las pequeñas diferencias" y

[441]Véanse las distintas formas de violencia consideradas por Johan Galtung. (2003) Paz por medios pacíficos.

Castoriadis denomina: “Las raíces psíquicas y sociales del odio” (2002). También aclararemos la especificidad del odio racista.

En el tercer y último componente, concluimos argumentando que una sociedad democrática, en sus aspectos sustantivos(igualdad no sólo formal, inclusión, participación, educación, alternancia en el poder, respeto por la diferencia, resolución pacífica de los conflictos), no simplificada a elecciones, regla de mayorías o procedimientos, permitiría la minimización de las tendencias profundas del odio que subyacen en la psique y en los grupos, posibilitando la resolución comunicativa de los conflictos y una convivencia pluralista con el diferente, el “extraño”, los otros(as).

2. OBJETIVOS

*Dilucidar qué son las tendencias profundas de la psique y la sociedad y como intervienen en la génesis del odio al diferente.

** Determinar la especificidad del odio racista con respecto a otros tipos de odio.

***Explicar el proceso de configuración del yo y su relación con el “otro(a) desde el psicoanálisis freudiano.

****Sustentar por qué la democracia en un sentido sustantivo posibilita la minimización de las tendencias profundas del sujeto y de los grupos.

*****Mostrar la relación entre democracia sustantiva y una subjetividad autónoma, reflexiva y deliberante.

3. METODOLOGIA

La metodología que empleamos está en relación con la forma de trabajo que se realiza en la investigación filosófica y en la que fundamentalmente se procede, primero, seleccionando la bibliografía que resulta pertinente para los temas y aspectos en que se focaliza la ponencia, en este caso, conflicto, raíces psíquicas y sociales del odio al otro(a), y democracia.

Apoyándonos en análisis de autores como Sigmund Freud y Cornelius Castoriadis, discernimos en qué sentido los odios xenofóbicos, racistas, nacionalistas, de género, tienen un substrato psíquico y social que permite explicar por qué son activados y movilizados a partir de lo que Freud denominó en "*El malestar en la cultura*", "el narcisismo de las pequeñas diferencias" (1.999)[442], y Castoriadis "las tendencias profundas de la psique y la sociedad" (2002), y por qué el odio racista es de los más destructivos y virulentos.

Por último, argumentamos en qué sentido una organización social sustantivamente democrática contribuye a formar ciudadanos(as), autónomos, reflexivos y deliberantes, que no permiten activar y manipular los reservorios de odio que habitan en las profundidades del inconsciente subjetivo y colectivo.

4. RESULTADOS

*Existe una inclinación del inconsciente individual y colectivo a percibir lo diferente como algo amenazante, peligroso, un enemigo. La tendencia profunda de la psique de sentir con hostilidad todo lo que no es ella misma la podemos denominar la raíz psíquica del odio, y es generalmente reforzada, movilizada, explotada políticamente, como lo hizo el fascismo, al conjugarse con la otra tendencia profunda de las sociedades, de los grupos, las comunidades a su clausura. Esto es, la tendencia al cierre de toda sociedad, a hacer imposibles ciertas preguntas, su rechazo y hostilidad frente a lo extraño, a lo otro(a)[443]. Esta otra tendencia la podremos denominar la raíz social del odio.

---

[442] En Psicología de las masas y análisis del yo (1.921), Freud plantea la existencia de una tendencia agresiva entre los hombres, manifestada como una hostilidad que media todo tipo de relaciones humanas y que sólo a través de la creación de identificaciones y lazos libidinales, impulsos sexuales coartados en su fin, pueden restringir un narcisismo en el cual todo lo "otro" se experimenta con hostilidad.

[443] Desde la perspectiva de Martha Nussbaum, en el capítulo "Sentimientos morales y antimorales" de su libro: "Sin fines de lucro: Por qué la democracia necesita de las humanidades": "Para tomar distancia de la propia animalidad, resulta eficaz proyectar los rasgos de esa animalidad (como el mal olor, la viscosidad y la suciedad) sobre algún grupo de personas. Luego se trata a esas personas como agentes de contaminación o impureza, transformándolas en una clase inferior y, más concretamente en una frontera o "zona intermedia" entre la

**El punto de encuentro, entre la raíz psíquica y la raíz social, del odio, "es el proceso de socialización impuesto a la psique, mediante el cual la psique está forzada a aceptar la sociedad y la realidad. A través de este proceso una parte del odio se desvía hacia actividades o fines sociales (competencia política, económica, deportiva, burocrática, etc.). Pero, siempre queda un reservorio de odio listo para ser transformado en actividades destructivas, formalizadas e institucionalizadas como la guerra contra otras colectividades. El reservorio de odio se desplaza psíquicamente hacia el otro y reaparece en las más variadas formas de discriminación social, de desprecio, tales como las persecuciones religiosas, la xenofobia, el racismo, las posiciones ideológicas radicales. El racismo a diferencia de otras formas de discriminación, de exclusión, su característica fundamental es la inconvertibilidad del otro(a).

***La idea de que los otros son simplemente otros, son "incomparables", es una creación histórica que va contra la corriente de las tendencias de lo instituido socialmente. Los otros(as) casi siempre han sido instituidos como inferiores, esa es la propensión "natural" de las sociedades humanas.

****Un sujeto que se ha socializado y educado a partir de instituciones y prácticas democráticas, con autonomía, reflexión, y con capacidad de acción deliberada, no elabora su agresión y su odio, así como sus miedos y fantasmas proyectándolos en los otros(as), sino que se relaciona con sus miedos, no pudiendo suprimirlos a todos, mediándolos reflexivamente y no dejándose manipular, ni tiranizar por ellos y por quienes pretenden instrumentalizarlos.

---

persona que siente repugnancia y los rasgos tan temidos y estigmatizados de la animalidad(...)el niño aprende de la sociedad adulta que lo rodea, que la repugnancia suele recaer sobre uno o más grupos subordinados, como los judíos, los afroamericanos, las mujeres, los homosexuales, los pobres o las castas inferiores en la India. En efecto esos grupos funcionan como el "otro animal" mediante cuya exclusión un grupo privilegiado se define como superior o, incluso, trascendente" (2011).

5. DISCUSIÓN

I

La especie humana se puede definir como «conflictiva» en la medida en que las contraposiciones de intereses, ideologías, pugna de poderes, están siempre presentes en todas las sociedades y actividades humanas. La historia de la humanidad puede ser descrita en buena parte, no como la entendió Marx: "la historia de la lucha de clases" (1.998), sino como la historia de sus conflictos, siendo la lucha de clases uno de los diversos conflictos.

La propia constitución de la *psique*, del sujeto humano, como lo expone el psicoanálisis freudiano, no es mecánica, ni lineal, sino conflictiva. Algunos de los conflictos más fuertes, muchas de las batallas decisivas tienen que ver con el combate con nuestros propios demonios interiores, fantasmas, temores.

La tendencia profunda de la psique de sentir con hostilidad todo lo que no es ella misma, lo otro, lo distinto lo que percibe como una amenaza, un peligro, la podemos denominar **la raíz psíquica del odio**, y es generalmente reforzada, movilizada, explotada políticamente, como lo hizo el fascismo, al conjugarse con la otra tendencia profunda de las sociedades, de los grupos, las comunidades a su clausura. Esto es, la tendencia al cierre de toda sociedad, a hacer imposibles ciertas preguntas, su rechazo y hostilidad frente a lo extraño, a lo distinto. Esta otra tendencia la podremos denominar **la raíz social del odio**.

El odio al diferente, desde el punto de vista psicoanalítico, se instala a través de dos canales. Un canal se dirige al otro real, como revés de la imagen positiva de sí mismo. El otro canal refracta en odio a sí mismo, porque el *YO* como fabricación social es uno de los primeros extranjeros en uno mismo. Es el extranjero que habita en mí y que el proceso de socialización me ha forzado a alojar. Este odio de sí mismo tiene como característica su universalidad, y el sujeto necesita desplazarlo hacia objetos exteriores para infantilmente canalizar la agresión a sí mismo.

Dicho odio es activado e intensificado en momentos en que el cuerpo social experimenta, con una intensidad más fuerte que de costumbre, la necesidad de encontrar un objeto malo, un "enemigo interno-externo", sobre quien hacer recaer: la perversidad, la maldad, las culpas de lo malo que le sucede.

Lo que separa un grupo de otro distinto, la frontera primordial no es geográfica: es la frontera del sentido, del significado, lo que determina el "nosotros". La diferencia entre cada sociedad queda establecida a partir del establecimiento de un cerco que cumple una función defensiva. La sociedad a partir de dicho cerco intenta defender su propio sentido, tanto de la amenazante presencia de otras sociedades (que podrían cuestionar la propia identidad) como del accionar de la imaginación de sus integrantes, y también del imaginario social instituyente del colectivo, que tienden a desestabilizar a lo instituido. En esa creación del mundo, siempre encuentra lugar la existencia de *otros* humanos y de *otras* sociedades, en ese encuentro, esquemáticamente hablando, se dan tres posibilidades de relación: los otros son considerados superiores, inferiores o equivalentes.

Si se consideran como inferior, ello representa el suicidio sus propias significaciones e instituciones. Si considera sus significaciones e instituciones como superiores eso implica la supresión, la disolución de lo inferior de los otros(as). Si considera que sus significaciones e instituciones son equivalentes a las de otros grupos, ello implica que sería indiferente cambiar unas por otras, lo cual no sucede porque sería desinvestir[444] lo que da significado al mundo de significaciones instituidas que dan sentido a la vida de los individuos o de las comunidades: no es igual que acepte la infibulación de las niñas o que no la acepte, que les corte las manos a los ladrones o que no, que sustituya mis dioses por lo de los otros.

La idea de que los otros son simplemente otros, son "incomparables", es una creación histórica que va contra la corriente de las tendencias de lo instituido socialmente. Los otros casi siempre han sido instituidos

[444] Quitar, retirar la energía libidinal que se ha depositado, cargado o investido a algo(objeto, territorio, etc.), o a alguien(vinculo afectivo).

como inferiores, esa es la inclinación "natural" de las sociedades humanas.

El odio racista a diferencia de otras formas de discriminación, de exclusión, de frontera a los otros(as), su característica fundamental es la *inconvertibilidad* del otro, esto es, mientras en un odio nacionalista o religioso cabe la posibilidad de disminución, en tanto a quien se odia se convierta a la religión o a la nacionalidad que se trata de imponer o que domina, en el racismo los rasgos y características cristalizadas que se le asignan al otro(color de piel, rasgos físicos determinados, nacimiento, etc.), se hacen insuperables e inconvertibles. El odio racista no quiere la conversión del otro sino su muerte. Parafraseando a Castoriadis, el racismo es un brote, o una transformación, particularmente aguda y exacerbada de un rasgo empíricamente universal de las sociedades humanas. "*Se trata de la aparente incapacidad de constituirse en sí sin excluir al otro- y de la incapacidad de excluir al otro sin desvalorizarlo y, finalmente, odiarlo*" (2002). Cada sociedad se instituye creando su propio mundo, sus significaciones imaginarias sociales (SIS)[445] que la cohesionan y le dan sentido a la vida de los individuos y al "nosotros" de la comunidad. La necesidad de sentido es la que establece límites,

[445] En una aproximación al concepto de significación imaginaria social(SIS), podemos definirlas como creaciones libres de la colectividad anónima (aunque existen sobre ellas constricciones internas, externas, históricas e intrínsecas), son sociales, porque las comparten los miembros de una colectividad, son también imaginarias, porque son creadas por el imaginario social instituyente, no se pueden reducir, ni se pueden deducir de referentes "reales" o "racionales" (la "realidad" y la "racionalidad" son sus productos, instituidos de modo diferente en cada época), no son "racionales" (no son lógicas, no dependen de una deducción), ni son "reales" (no son sacadas, "abstraídas" del mundo físico), sino que son creaciones de la imaginación colectiva y anónima que mantienen cohesionada y unida la sociedad. Y son significaciones, esto es, no exactamente "ideas" o "representaciones" sino la argamasa de la vida social que mantiene unidas las ideas, las representaciones, los actos, etc. Ejemplos de significaciones imaginarias sociales son: los dioses, los espíritus, los mitos, los tótems, los tabúes, la familia, la soberanía, la ley, el ciudadano, la justicia, el Estado, la mercancía, el capital, el interés, la realidad, etc. Las significaciones imaginarias sociales cumplen una triple función dentro de una sociedad: 1. Constituyen el conjunto de representaciones mediante los cuales un grupo constituye un mundo, se sitúa en él, se autorepresenta. 2. Definen las funciones de los miembros de un grupo, el qué hacer, adorar a dios, incrementar el desarrollo de las fuerzas productivas, buscar la fama, etc. 3. Determinan el tipo de afectos predominantes en una sociedad. Por ejemplo, la fe cristiana en la sociedad católica, el ansia de consumir, la novedad por lo nuevo en el capitalismo contemporáneo. Véase: Castoriadis, C. (2007). La institución imaginaria de la sociedad, y Castoriadis, C. (2002). Figuras de lo pensable.

fronteras. La frontera primordial no es geográfica ni étnica: es la frontera del sentido, del significado, lo que determina el "nosotros". La sociedad a partir de dichas fronteras de significación intenta defender su propio sentido, tanto de la amenazante presencia de otras sociedades (que podrían cuestionar la propia identidad) como del accionar de la imaginación de sus integrantes, y también del imaginario social instituyente del colectivo, que tienden a desestabilizar a lo instituido. Cabe la posibilidad que un fanático religioso, acepte la conversión de otros(as) a su religión mientras que un Hitler no hubiese aceptado la conversión de un judío a nazi por prominente que fuese el judío (Marx, Freud, Einstein).

II

Generalmente quien o quienes se sienten superiores, se consideran dueños del poder de significación. Pero, ¿qué tiene que ver la *palabra*, la significación, con el poder?, ¿cómo hacerse oír en una sociedad en la que algunos se adjudican el derecho exclusivo de la palabra?, ¿acaso los medios masivos de comunicación y las élites de poder en las sociedades oligárquicas no se han apropiado del poder de significación, constituyendo significados hegemónicos?, ¿cómo hacer que la palabra llegue?, a quienes han sido excluidos, a los "otros" condenados al silencio, a quienes ha sido usurpada, a los que se ha inculcado sistemáticamente que su palabra no vale, que son ignorantes, que no tienen nada importante que decir

El movimiento del poder está en estrecha relación con el movimiento de la significación, de la palabra. Quien es dueño del poder se hace también propietario del poder de la significación, de dador de sentido.

Desde la genealogía psicoanalítica, el poder de constituir significación se da en un proceso que va desde la mónada[446] psíquica hasta las

[446] Desde la perspectiva del psicoanálisis de Cornelius Castoriadis, la mónada es el estrato primigenio del psiquismo en el que nada existe para el sujeto fuera del mismo sujeto; que se vive como fuente de placer y como capaz de realizar ese placer, como satisfacción inmediata de todo deseo que pueda presentársele. Es un estado de unidad y de tranquilidad plena. Y en la etapa del recién nacido, la mónada es la primera dadora de sentido. Desde el punto de vista exclusivo de la significación, la psique la encuentra, en principio, autoproducida en la mónada psíquica: primera representación que es también protosentido, quedando ligado el

instituciones sociales, pasando por la madre, el padre y lo instituido. Sólo en las sociedades de régimen democrático, y con la creación de una subjetividad reflexiva y deliberante, se comprenderá que el poder de significación –de creación de sentido– no es dado por naturaleza; no pertenece a nadie por derecho natural. Para una sociedad verdaderamente democrática el poder de significación no es propiedad privada. Cuando el poder de significación pasa de la madre al padre y de éste a la institución social, limitando la *imaginación radical* de la psique, se abre el *proceso identificatorio* que, más allá de la familia, continuará en las otras instituciones (educativas, religiosas, políticas, etc.) que socializan la psique y constituyen al sujeto.

Los ideales del *yo*, que van más allá que una identificación, son el resultado del proceso de identificación e interiorización de la autoridad, produciendo instancias como el *superyó*. Para Freud, el *superyó*[447] es una identificación con el *superyó* de los padres en el complejo de Edipo[448]. Pero también se origina en una identificación previa a toda relación de objeto. Es una identificación –afirma Freud en *El yo y el ello*– con el padre de la prehistoria personal. La humanización va de la mano del estado de desvalimiento prematuro con el que el sujeto humano llega a este mundo y que lo hace depender durante demasiado

---

sentido al reposo, el equilibrio y la tranquilidad psíquica. Esa será la demanda básica de la psique y base del poder omnipotente asignado a quien sea visto como dueño de la significación. Véase: Castoriadis, C. (2007). La institución imaginaria de la sociedad.

[447]Para explicar la conformación del psiquismo, Freud distingue tres instancias a las que denomina ello, yo y superyó. El ello es la forma indiferenciada y prístina del aparato psíquico. Las funciones del ello están determinadas por el "principio del placer" y sus procesos son alógicos, amorales, atemporales e inconscientes. El yo es la líbido del ello modificada por la influencia directa del mundo exterior. Cada uno de sus procesos está regido por el principio de la realidad, que representa la razón y la sensatez. El yo es el mediador entre los pedidos del ello, las exigencias de la realidad y las censuras del superyó. El superyó o el ideal del yo tiene como función la auto-observación, la vigilancia del yo y la conciencia moral, poniendo a tono las acciones del yo con las exigencias morales de la cultura. El miedo exterior del yo es reemplazado por un miedo interior al superyó. Véase: Freud, S. (1984). El yo y el ello.

[448]El conflicto entre el infante y la autoridad –que trae como consecuencia la formación de la consciencia moral a partir de la instauración de una instancia interior llamada superyó en la segunda tópica freudiana– se constituye en un punto arquimédico de la teoría psicoanalítica. Este conflicto es denominado por Freud como "complejo de Edipo", a partir de la interpretación psicoanalítica de la obra trágica griega de Sófocles, en la que Freud interpreta las "verdades simbólicas" del inconsciente.

tiempo de la asistencia ajena; de los otros, que son dueños del poder de significación.

El sujeto requiere tomar pasivamente lo que le es dado, puesto que sin una dotación de sentido externa no podrá sobrevivir. Al haber perdido su sentido autoproducido –estado monádico–, necesita algo que le sea dado a cambio. El *superyó* le obliga a tomar ese sentido y apartarse de éste le produce un sentimiento inconsciente de culpabilidad. Esto tiene que ver con la idealización de los objetos originarios, que hace que el Otro sea el dueño de la significación y que se le totemice. Los primeros agentes socializadores dejan su impronta de amor y temor. La cultura actúa introduciendo sus significaciones imaginarias que llevan a la reproducción del poder dominante en la sociedad, coagulándolo y naturalizándolo. El individuo social interioriza e inviste el *magma*[449] de las significaciones imaginarias sociales: lenguaje, normas, valores y prototipos de los roles sociales; y surge como una entidad parlante capaz de funcionar en una sociedad históricamente dada.

En la medida en que el poder de significación está en poder del Otro –la madre, el padre y las instituciones sociales–, el sujeto puede ser socializado. Pero es un sujeto heterónomo. La tendencia "natural" del individuo social es hacia la heteronomía; sentir y pensar la institución como lo dado, donde no tiene injerencia y que no es el resultado de la acción de los hombres y los pueblos. La heteronomía es el precio a

[449] El magma cuenta con una lógica que está en oposición y complemento a la lógica aristotélica. Tiene el modo de funcionamiento de lo que Freud denomina "proceso primario", que rige en el inconsciente: lógica que permite vincular lo racional con lo no-racional, lo lógico con lo ilógico. Como ejemplo de magma, se puede tomar la totalidad de las representaciones que existe en la psique: recuerdos, fantasías y sueños. O la totalidad de las expresiones de un idioma. En el psiquismo tenemos un magma de representaciones, así como en la sociedad un magma de significaciones imaginarias sociales. Como el modo de ser de lo histórico-social, el de la psique funciona a la manera de un magma. La Teoría de la Relatividad, la física cuántica y el inconsciente son tesis que apoyan la idea castoridiana del ser como magma, indeterminado, que permite pensar en la creación. Esto permite sustentar, en su dilucidación de la sociedad y la historia, que, lejos de haber leyes –como la del desarrollo de las fuerzas productivas en tanto motor de la historia (marxismo) o entender esta última como estadíos o despliegues del ser o del Espíritu (Hegel)–, la historia es la creación y destrucción de magmas de significaciones imaginarias sociales. Véase Castoriadis, C. (2007). La institución imaginaria de la sociedad. Tusquets Editores, y Franco, Y. (2003). Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política. Biblos.

pagar por formar parte de una sociedad: el tener que aceptar sus puntos de vista. Aceptación que instala al sujeto en un territorio común de "seguridad" colectiva. Este territorio resulta incuestionable, en el caso de los totalitarismos; con mayor o menor plasticidad, en el caso de algunas sociedades fundadas en creencias religiosas; y se hace más cuestionable cuanto más nos acerquemos a una sociedad estructurada democráticamente.

Poder de significación que está al principio en la mónada que autoproducía su significación; luego en el esquema de omnipotencia del proceso primario y rápidamente en el pecho y en la madre, como dadores de sentido; más tarde en el padre, y finalmente en una figura que aparece en varios momentos del pensamiento de Cornelius Castoriadis: *Nadie*. *Nadie* es dueño del poder de dar significado. *Nadie* es la institución imaginaria de la sociedad –el imaginario social instituyente como obra del colectivo anónimo–. Allí donde no había *Nadie*, debe devenir un *Nosotros*; allí donde existe el poder de creación del colectivo, debe advenir su accionar lúcido para apropiarse de tal poder. Donde estaba el *ello*, el *yo* debe advenir, para apropiarse de su potencia creadora. Nunca para sofocarlo o desecarlo. Se trata, en suma, de tener otra relación, sea del sujeto o del colectivo social, con sus respectivos destinos.

En este sentido, la autonomía buscada en una sociedad democrática es aquella situación en la que se establece una relación que no es de enajenación con ese Otro –amo de la significación– creado por el colectivo. Tiene que ver, a nivel individual, con la destotemización de figuras identificatorias que ocupan la función de amo de la significación del sujeto y su realidad. A nivel de la política, resulta análoga a la propuesta de creación de sociedades democráticas, en el sentido de saberse creadoras de su propia ley, para lo que es necesario la puesta en acto de la democracia como régimen, eliminando los imaginarios de la delegación y la representación, y estableciendo la política como una actividad en la que los medios no deben estar separados de sus fines, ocupando un papel fundamental los mecanismos de democracia directa.

Lo simbólico, el Otro y la Ley son creaciones colectivas, históricas y modificables. El mundo helénico, las diferentes sociedades y culturas

africanas, la sociedad incaica o azteca y la Alemania nazi[450], por ejemplo, son entendidas como producto de la imaginación creadora del colectivo. La autonomía colectiva consiste en poder apropiarse de manera lúcida de esta función. A nivel individual, puede describirse en los siguientes términos: si el inconsciente es el discurso del Otro, el *quid* está en qué relación se establece con el Otro, con la ley y lo simbólico. Esta podrá ser una relación de alienación o autonomía. Y la autonomía sólo ocurrirá en tanto sea reconocida por el sujeto como un discurso del Otro que lo habita.

No se puede eliminar o dominar al *ello* ni a *Nadie*. Se trata de instaurar otra relación con el destino, ya sea individual o colectivo. Se busca otra forma de relacionarse con la significación en la que se comprenda que su poder no es sobrenatural o trascendente. Es humano; demasiado humano. Es dinámico. Nos pertenece a todos. Así mismo, como hemos dicho, en la medida en que el poder de significación está en poder del Otro, el sujeto puede ser un sujeto socializado, pero es el discurso del Otro quien habla; el sujeto social tiende naturalmente a la heteronomía; sentir y pensar la institución como lo ya instaurado por un poder dado, en el cual no tiene injerencia y que no es el resultado del poder instituyente y constituyente del colectivo.

Todo el mundo de significaciones imaginarias sociales (SIS) del individuo, por lo menos en un principio, permanecerá totemizado. Esto lo es para el individuo socializado, que ha incorporado en su psique el *magma* de SIS –en su *yo*, *superyó* e ideales; en su mundo identificatorio y en su mundo pulsional–. Pero dicha incorporación nunca ocurre de modo absoluto, ya que desde la niñez hay un empuje de la imaginación radical, que siempre quiere ver otra cosa en lo que hay. Como creadora del mundo socialmente instituido, la imaginación radical puede originar otros significados. La sociedad intentará cortar la comunicación entre el *yo* y su imaginación. La transgresión, la creación artística, el sueño y el fantaseo son lugares y actividades que, como la política, la filosofía

[450] Desde luego cuando se habla de creación no se refiere solamente de un modo positivo, la especie humana ha mostrado también gran creatividad para el mal y la destructividad, piénsese en los campos de concentración y toda la industrialización que hicieron los nazis para exterminar sistemáticamente en cámaras de gas y hornos crematorios a millones de judíos.

y el psicoanálisis, no se contentan con lo instituido; pretenden cuestionarlo, develar su verdad de mundo instituido. No es éste una existencia para siempre y desde siempre.

En la democracia el poder de significación lo tienen los ciudadanos, son los ciudadanos la fuente del poder, quienes instituyen los reguladores, las leyes, los límites, las normas de la *polis.* De ahí que la democracia se pueda pensar como el régimen político de autoinstitución y autolimitación resultante de la acción de los ciudadanos.

El sujeto democrático, autónomo, reflexivo y con capacidad de acción deliberada no elabora su agresión y su odio, así como sus miedos y fantasmas proyectándolos en los otros, sino que se relaciona con ellos no siendo un esclavo de estos. Los ciudadanos democráticos tienen una relación distinta con las instituciones, con las leyes, saben que son límites necesarios, que, así como un deseo sin límites es explosivo, una ciudad sin límites es invivible, pero los límites deben ser el resultado de la actividad instituyente de los ciudadanos.

III

El ciudadano no nace, sino que se forja en un proyecto que va desde el nacimiento a la muerte. La educación del ciudadano(a), la *paideia* como la entendieron los antiguos griegos es parte esencial de toda política de la autonomía. Desde el nacimiento hasta la muerte el objeto de toda verdadera pedagogía democrática es ayudarnos a devenir ciudadanos, esto es, seres autónomos y reflexivos, capaces de mediar conscientemente las pulsiones y evitar la desmesura (*hybris).*

Precisamente en el origen griego de la democracia, como enfatiza Castoriadis (1.998) lo fundamental es la contingencia, los límites, la mortalidad de toda actividad humana (hombre y mortal son sinónimos). Sobre estas cuestiones trabaja la tragedia y este es su mensaje: no olvides que eres mortal. Mortalidad habitada por la *hybris*, que no es el pecado, sino la desmesura. El pecado supone fronteras bien demarcadas, mientras que lo propio de la *hybris* es que no hay frontera bien trazada, por lo cual en cualquier momento se puede caer en ella, y los dioses o los hombres o las propias circunstancias intervendrán para producir el castigo correspondiente. El lugar de la mortalidad es esencial tanto a nivel

político como psicoanalítico (la roca de la mortalidad impide dejar de ser quien se es para poder llegar a ser otro). A nivel político supone que, abandonada la idea de una fuente trascendental de lo social, de su ley, quedamos como únicos responsables de nuestras vidas, aceptando que tanto los individuos como las sociedades y sus respectivas obras son perecederos.

Los límites de la democracia, sus "garantías" no hacen recurrencia a la existencia de un ser trascendente y superior. En ese sentido, para la democracia no hay más que una "garantía" relativa. La menos contingente de todas se encuentra en la educación de los ciudadanos(as), en la formación de ciudadanos que han interiorizado al tiempo la necesidad de la ley y la posibilidad de ponerla en tela de juicio, la interrogación, la reflexividad, la capacidad de deliberar, la responsabilidad de la libertad.

En ese sentido, una educación para la democracia debe enseñar a cuestionar las condiciones sociales, tanto intelectuales como materiales que producen y mantienen la heteronomía, cuestionamiento que debe poner en entredicho el poder concentrado en unas cuantas manos, las jerarquías autoritarias, la ideología mistificante de la guerra o la violencia, el discurso del Otro que generalmente se concreta como heteronomía social. Heteronomía que bien puede ser el de la sociedad patriarcal y autoritaria con las agresiones de género, la falta de reconocimiento de la diversidad. El de las órdenes arbitrarias, el acoso, el miedo, las sanciones en el empleo. El de una publicidad agresiva y agobiante que "sugiere" comprar todo el tiempo. El "discurso" del alto precio de las mercancías y del bajo salario del empleo, decidido en instancias para las que el trabajador es sólo una cifra estadística. El de los medios de comunicación de masas que se adjudican el hablar en nombre de la "opinión pública".

6. CONCLUSIONES

En las profundidades del inconsciente de cada individuo existe la tendencia a "percibir" lo extraño, lo que no se le parece, como amenazante, tendencia reforzada por el inconsciente colectivo que, en sus profundidades, también experimenta lo extraño como peligroso, como una

amenaza para sus significaciones imaginarias (SIS) que la cohesionan y le dan sentido a la vida de los individuos y al "nosotros" de la comunidad. Dicha necesidad de sentido es la que establece límites, fronteras. La frontera primordial entre los seres humanos y las distintas culturas no es geográfica ni étnica: es la frontera del sentido, del significado, lo que determina el "nosotros". La diferencia entre cada sociedad queda establecida a partir del establecimiento de un cerco no fundamentalmente geográfico sino de significaciones imaginarias sociales. La sociedad a partir de dicho cerco intenta hacer valer su propio sentido, tanto de la amenazante presencia de otras sociedades (que podrían cuestionar la propia identidad) como del accionar de la imaginación de sus integrantes, y también del imaginario social instituyente del colectivo, que tienden a desestabilizar a lo instituido. Pero, un sujeto que se ha socializado y educado a partir de instituciones y prácticas democráticas, con autonomía, reflexión, y con capacidad de acción deliberada, no elabora su agresión y su odio, así como sus miedos y fantasmas proyectándolos en los otros(as), sino que se relaciona con sus miedos, no pudiendo suprimirlos a todos, mediándolos reflexivamente y no dejándose manipular, ni tiranizar por ellos y por quienes pretenden instrumentalizarlos. Así también, una sociedad forjada en un proyecto democrático comprende que los(las) distintos no son inherentemente enemigos, sino que la diferencia, desde que no se convierta en un fundamentalismo, es fuente de diversidad, humanidad y posibilidades creativas de vida.

7. REFERENCIAS

Castoriadis, C. (1998). *El ascenso de la insignificancia.* Universitat de València.

Castoriadis, C. (2002). *Figuras de lo pensable. Las encrucijadas del laberinto VI.* Fondo de Cultura Económica.

Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad.* Tusquets Editores.

Franco, Y. (2003). *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política.* Biblos.

Freud, S. (1984). *El Yo y el Ello.* Orbis.

Freud, S. (1.996). *Psicología de las masas y análisis del Yo.* Biblioteca nueva.

Freud, S. (1999). *El malestar en la cultura.* Biblioteca Nueva.

Galtung, J. (2003). *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización.* Red Gernika 7, Bakeaz & Gernika Gogoratuz.

Marx, C & Engels, F. (1.998). *Manifiesto comunista.* Crítica.

Notrica, N. (2007). *Insignificancia y autonomía. Debates a partir de Cornelius Castoriadis.* Biblos.

Nussbaum, M. (2011). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades.* Katz.

Valencia, H. (2012). *Teoría crítica y acción política. De Sigmund Freud a Cornelius Castoriadis.* Grupo Editorial Ibáñez. Bogotá.

LA NOCIÓN DE AUTORIDAD EN EL LENGUAJE DE ODIO

JAVIER CASTELLOTE LILLO
Universitat de València

1. INTRODUCCIÓN

La pregunta a la que se trata de responder en el presente trabajo es la siguiente: ¿qué tipo de autoridad tiene el lenguaje de odio para lograr la subordinación? Como se mostrará más adelante, esta pregunta servirá para elucidar una idea que será central a lo largo de toda la investigación, a saber: que es posible que un hablante pueda hablar con autoridad incluso sin tenerla antes de hablar. Teóricas como Catharine MacKinnon[451], Rae Langton[452], Ishani Maitra[453] y Katherine Gelber[454] han tratado de dar cuenta de cómo determinado uso del lenguaje logra la subordinación a partir del marco teórico que brindó John L. Austin en sus conferencias *How to Do Things with Words*. Austin llama la atención sobre el poder performativo que tienen las palabras, o lo que más tarde llamó la fuerza "ilocutiva" del habla, no solo para decir cosas, sino para constituirlas. De este modo, el habla se convierte en un tipo de acción y, como todo tipo de acción, está sujeta al error o al fallo. Esta cuestión suscita la pregunta de cuáles son las condiciones para que determinados tipos de habla realicen una acción, ya que no todo acto de habla tiene la capacidad de generar cierto tipo de efectos. Para ello, es necesario

[451] MacKinnon, C. (1993). Only Words, MA: Harvard University Press.

[452] Langton, R. (1993). Speech Acts and Unspeakable Acts, Philosophy & Public Affairs, 22 (4), 293-330.

[453] Maitra, I., & McGowan, M. K. (Eds.). (2012). Speech & Harm. Controversies Over Free Speech. Oxford University Press.

[454] Gelber, K. (2002). Speaking Back. The free speech versus hate speech debate, John Benjamins Publishing Company.

que ciertas condiciones se cumplan. En este sentido, una gran parte de la discusión teórica dentro del contexto del lenguaje de odio ha consistido en dilucidar cuáles son las condiciones para determinar que un tipo de habla logre la subordinación, esto es, clasificar a unos individuos como inferiores a otros. La cuestión de la autoridad, desde este horizonte argumentativo, es considerada como uno de los elementos centrales a la hora de examinar el modo en cómo el lenguaje de odio puede subordinar.

La relevancia del concepto de autoridad como uno de los núcleos más importantes para examinar el lenguaje de odio se debe a que raramente la subordinación a través del habla puede darse por un hablante que no ocupe una posición social que le otorgue un estatus a partir del cual su habla cobre la fuerza necesaria para subordinar. Subordinar parece implicar una relación en vertical en la que un individuo o grupo, situado en una posición superior, posee una fuerza en el habla derivada de su posición social que le permite, al menos aparentemente, subordinar al individuo o grupo inferior. Sin embargo, y como veremos más adelante, esta forma de entender la subordinación a través del habla tiene algunos problemas, pues gran parte de los actos de habla de odio son realizados por individuos que no tienen, supuestamente, ninguna autoridad que le permita lograr la subordinación. Si el objetivo es defender que este tipo de habla ordinaria logra subordinar, entonces es necesario realizar un análisis que explique de dónde extrae la autoridad el lenguaje de odio más común u ordinario, el que se suele dar en los espacios públicos.

Una de las maneras de explicar el tipo de autoridad que está en juego en los actos de habla de individuos que no poseen aparentemente ningún tipo de autoridad es examinar el contexto concreto en el que se produce el lenguaje de odio y preguntar: ¿de dónde se extrae en este caso la autoridad?, ¿qué es lo que hace que este tipo de habla logre subordinar? Para dar una primera respuesta a estas preguntas examinaré uno de los trabajos que más tiempo ha dedicado a la cuestión de la autoridad en el lenguaje de odio: *Subordinating Speech* de Ishani Maitra. En él, Maitra analiza conceptualmente cómo es posible explicar la autoridad del hablante que emplea el lenguaje de odio cuando, en teoría, no tiene autoridad antes de hablar. Ahora bien, la respuesta de Maitra

se encuentra con algunos problemas que se analizarán en la segunda parte del trabajo y que están relacionados con limitar el análisis del lenguaje de odio en el momento de la enunciación, sin tener en cuenta un contexto más amplio. Desde una perspectiva cercana a la de Judith Butler, se mostrará cómo, paradójicamente, la noción de autoridad que defiende Maitra puede servir también para pensar un aspecto que queda invisibilizado en su concepción de la autoridad, esto es: *cómo responder al lenguaje de odio desde una posición en la que no se está autorizado para hablar.* De este modo, la misma propuesta de Maitra permite examinar desde otro ángulo la noción de autoridad y abrirla a nuevos horizontes desde los que pensar la contestación, la subversión y la resignificación de las palabras injuriantes.

2. OBJETIVOS

Cuando Rae Langton trata de dar cuenta de cómo el habla puede a veces constituir la subordinación[455], apela al ejemplo del legislador de Sudáfrica en el momento en el que promulga la siguiente ley: "Los negros ya no pueden votar". Langton argumenta, utilizando la distinción teórica de Austin entre actos de habla ilocucionarios y perlocucionarios[456],

[455] Langton, R. (1993). Speech Acts and Unspeakable Acts, Philosophy & Public Affairs, 22 (4), 293-330.

[456] Con el fin de explicar y entender los daños psicológicos y sociales de las víctimas del lenguaje de odio, varios teóricos y teóricas se han guiado por el trabajo de John L. Austin. Los actos de habla ilocucionarios serían aquellos actos que realizan algo en virtud de sus palabras. Al decir algo, o al declarar algo, se constituye un acto. Por ejemplo, cuando un oficiante declara que una pareja está legalmente casada hace algo con sus palabras. En este caso, la ausencia de la declaración no haría efectivo el matrimonio. Aunque es cierto, por otro lado, que los actos ilocucionarios no necesitan estar enmarcados siempre en un contexto legal, sí que parece importante que, para que sean exitosos y realicen lo que dicen, exista alguna práctica asentada en el tiempo. Por otro lado, las consecuencias de decir ciertas palabras son los actos perlocucionarios. En el momento en el que el oficiante dice las palabras, las consecuencias pueden ser distintas: algún miembro de la pareja podría sentirse feliz, festivo, pero también podría sentir dudas, o un malestar por haber dado un paso del que no estaba seguro. En este sentido, el acto perlocucionario no está mediado por una convención; sin embargo, y como mostró Nancy Bauer, no está del todo claro que ciertas formas de sentir determinados actos de habla no estén mediadas por convenciones menos reconocibles. Si, por ejemplo, una persona, antes de dar un discurso ante un público, recibe un mensaje de su pareja en el que le dice que no quiere seguir la relación que mantienen juntos, entonces es

que el legislador realiza un acto de habla ilocucionario que constituye un acto de subordinación. Este acto de subordinación se explica porque, al promulgar la ley, los negros del sur de África se ven privados de libertades y derechos fundamentales. Esta pérdida de derechos conlleva no solo una clasificación como seres humanos inferiores en comparación con otros que sí detentan esos derechos, sino que también legitima y propicia un comportamiento discriminatorio hacia ellos. Esto se debe a que, según Langton, una vez promulgada la ley, ciertos hablantes pueden verse investidos de autoridad, aunque no tengan una autoridad "oficial", al apelar a la clasificación o la jerarquía que está implícita en la ley promulgada.

A luz del ejemplo descrito, Maitra se pregunta qué tipos de habla realizan la subordinación, y examina los elementos específicos que hacen que este tipo de actos de habla tengan una fuerza performativa. Mostrar qué tipo de habla constituye la subordinación requiere no solamente explicar los hechos empíricos de las diferentes situaciones, sino también elaborar teóricamente qué es lo que hace que los hechos empíricos que se estudian nos lleven a decir que el lenguaje puede subordinar. En esta dirección, Maitra se centra en ejemplos que son el polo opuesto al del caso del legislador: los actos de habla de odio que ocurren en la calle, en transportes públicos, es decir, actos de habla racistas "ordinarios" o más "comunes". Son varios los ejemplos que considera, pero le interesa especialmente uno que ella misma experimentó en el metro, cuando un hombre mayor y blanco se acercó a una mujer árabe y le dijo: "F***ing terrorist, go home. We don´t need your kind here" (Maitra, 2012, p. 100). ¿Pueden estos tipos de habla realizar también la subordinación?, ¿pueden clasificar a sus oyentes, como hace la ley del legislador, como inferiores al resto y, de este modo, privarles de derechos y legitimar actitudes discriminatorias?

Las diferencias entre el ejemplo del legislador y el de los actos de habla de odio ordinarios parece marcarla la noción de *autoridad*. Si, por un lado, es fácil imaginar que las palabras del legislador pueden llegar a

---

altamente probable que la persona que escriba el mensaje sea consciente de que las consecuencias de su mensaje provoquen nervios, desilusión o ansiedad en la que lo recibe.

subordinar efectivamente a los ciudadanos negros de Sudáfrica, por otro lado, resulta complicado afirmar que los actos de habla ordinarios puedan llegar a subordinar del mismo modo, en el sentido de clasificar como inferiores a ciertos ciudadanos. La tesis de Maitra cuestiona, sin embargo, la idea que parece derivarse del contraste entre el habla del legislador y el habla ordinaria, a saber: que el habla ordinaria no puede subordinar de la misma manera, pues carece de la autoridad que posee una figura como la del legislador. A partir de aquí, Maitra no solo pretende repensar y reconfigurar la noción de autoridad, sino que también, a mi parecer, trata de reforzar la idea de que el lenguaje de odio, indistintamente de dónde proceda, ya sea de una persona que puede cambiar la ley o de una persona en plena calle, realiza la subordinación.

El camino que traza Maitra para mostrar que el habla ordinaria subordina es demostrar que "[…] we have ample reason to think that even producers of ordinary instances of racist speech (call them 'ordinary hate speakers') can sometimes have authority in these ways" (Maitra, 2012, p. 96). Algunos teóricos[457], como la misma Maitra señala, han considerado que es un error con profundas consecuencias prácticas pensar que el habla de tipo ordinario puede subordinar, porque se le estaría otorgando una autoridad y una fuerza eficaz y unilateral a un habla que, a primera vista, no tiene esa autoridad. Sin embargo, según Maitra, hay más formas en las que los hablantes pueden llegar a tener autoridad de las que se han reconocido generalmente. En la lectura que hace Langton de Austin, para que el acto ilocucionario sea "feliz" (realice lo que dice) deben cumplirse determinadas condiciones, y una de ellas es la posición de autoridad del hablante. Es la posición social, la posición en el orden simbólico del hablante, diría Pierre Bourdieu, lo que facilita que ciertas acciones lingüísticas tengan efectos.

Ahora bien, una vez dicho esto, ¿de dónde extrae la autoridad el hombre del metro que se dirige a la mujer de forma odiosa? Para responder a esta pregunta, Maitra analiza algunos ejemplos en los que ciertos hablantes son capaces de asignar tareas y realizar órdenes sin tener una

[457] Entre ellos, L.W. Sumner, en The Hateful and the Obscene: Studies in the Limits of Free Expression, y Nancy Bauer, en Cómo hacer cosas con pornografía.

autoridad para hacerlo. Por ejemplo: una profesora quiere dividir la clase en pequeños grupos para realizar unas tareas específicas, y le dice a Juan, un alumno de la clase, que se encargue él de establecer los grupos. No es raro imaginar, una vez que la profesora da la orden, que todos los alumnos de la clase obedezcan a lo que diga Juan. Este ejemplo, no obstante, más que cuestionar la autoridad en virtud de la posición social, lo que hace es confirmarla todavía más: Juan habla a través de la voz de la profesora, que es el referente "posicional" de la clase. En la atmósfera de la clase está implícito que cuestionar lo que dice Juan sería cuestionar a la profesora y, por tanto, a la autoridad real. Este ejemplo confirma que la autoridad en virtud de la posición social se mantiene, y todavía no se ha dado cuenta de cómo es posible hablar con autoridad sin tenerla antes de hablar.

3. METODOLOGÍA

Lo dicho hasta ahora no permite todavía pensar la posibilidad de una autoridad que no se derive de su posición social. En contraste con el ejemplo descrito más arriba, Maitra analiza dos casos que le permiten articular su tesis según la cual es posible que un hablante pueda hablar con autoridad incluso sin tenerla antes de hablar. Para el objetivo de este trabajo, me centraré solamente en su ejemplo de la persona que organiza una excursión. Se trata de un grupo de amigos que quieren ir de excursión a la montaña la siguiente semana. La discusión sobre la organización y la logística de la excursión comienza, y algunos del grupo expresan algunas preferencias y otros otras. La discusión se hace eterna, y Andy, un miembro del grupo, comienza a preocuparse de que finalmente no se lleve a cabo la excursión. En este momento de incertidumbre, Andy toma el mando y propone dónde ir, cuánto tiempo, qué llevar y cómo llegar hasta allí. Una vez dicho esto, nadie se opone o dice nada al respecto, y la excursión se lleva a cabo tal y como Andy ha planeado.

¿Qué elementos están en juego en este ejemplo en relación con la noción autoridad? Según Maitra, el habla de Andy es un tipo de habla caracterizada por su autoridad, ya que lo que ha dicho se ha llevado a

cabo. Sin embargo, lo que trata de subrayar Maitra es que Andy no llega a "tener autoridad en virtud de su posición social, propia o ajena" (Maitra, 2012, p. 106), *su autoridad es cedida por los otros*. Desde el momento en el que los otros no negocian nada, no discuten los términos de su plan, entonces las palabras de Andy adquieren autoridad. Esta forma de entender el problema se acerca a una de las definiciones que Alexander Kòjeve trabaja en *La noción de autoridad*, cuando dice que "Todas las formas de Autoridad (humana) tienen en común que permiten ejercer una acción que no provoca reacción, porque quienes podrían reaccionar se abstienen consciente y voluntariamente de hacerlo" (Kòjeve, 2006, p. 41). En este sentido, la autoridad de Andy es autorizada por sus compañeros en el momento en el que no se materializa la reacción, una reacción que siempre es posible pero que se reprime y, al reprimirse, otorga o realiza un tipo de concesión de autoridad.

Lo que dice Andy, según la perspectiva teórica de Maitra, es aceptado como una voz con autoridad por el cumplimiento de dos elementos: (i) en primer lugar, al no ser una autoridad que haga referencia a una posición social, la autoridad se gana hablando, sin apelar a ningún referente más que al hecho precedente de hablar; (ii) en segundo lugar, la autoridad se tiene, como se dijo, por la omisión o el silencio de los participantes. Ambos elementos están intrínsecamente unidos, y no puede explicarse uno independientemente del otro. Para que la voz de Andy sea aceptada como de autoridad, es imprescindible que (i) y (ii) vayan unidos, ya que el mismo hablar o el mismo actuar no otorga ninguna autoridad, pues siempre está abierta la posibilidad de la reacción. Ahora bien, aunque el hecho de hablar no conceda directamente la autoridad, es el primer paso para lograrla. En otras palabras: no es posible la reacción o la contestación si no se ha hablado antes.

La tesis de Maitra sobre la autoridad de los actos de habla racistas más ordinarios o comunes se relaciona con la idea de que la autoridad de hablante es otorgada retroactivamente por el otro. Son las respuestas del otro las que otorgarán o no la autoridad al que habla o actúa de una manera determinada. De este modo, una vez se ha mostrado que los hablantes pueden llegar a tener autoridad de formas distintas a la autoridad de la posición social, Maitra está en disposición de afirmar que en

el caso del metro el hombre que se dirige a la mujer como terrorista e indeseable tiene un poder derivado por el silencio de los pasajeros, y que *ese poder derivado le otorga una autoridad que le permite realizar actos ilocucionarios, en este caso, el de subordinar*. Es la inacción de los otros, la de los "espectadores", los que contribuyen a dotar de autoridad a los hablantes que carecen de autoridad antes de hablar.

La tesis de Maitra según la cual no es lo mismo tener autoridad que ocupar una posición social de autoridad tiene una semejanza con una de las ideas más importantes que Judith Butler desarrolla en *Excitable Speech*, donde establece la distinción entre "hablar con autoridad" y "estar autorizado a hablar" (Butler, 2004, p. 253) en el contexto del lenguaje de odio. Antes de abordar la perspectiva que animó a Butler a establecer dicha distinción, puede ser de gran ayuda entender la propia diferencia entre "hablar con autoridad" y "estar autorizado a hablar" desde el ámbito conceptual trazado por Maitra en el contexto del acto de habla racista ordinario. En este caso, la persona que habla no tiene una posición social que respalde o haga efectiva sus palabras (al contrario que el legislador) y, en este sentido, se podría decir que la persona no está autorizada a hablar, lo que hace que sus palabras no tengan la efectividad que sí tienen las palabras pronunciadas por alguien respaldado por una posición social. Ahora bien, esta persona puede llegar a hablar con autoridad, aunque no esté autorizado a hablar, ya que su autoridad está condicionada por los espectadores del espacio en el que se realiza la enunciación.

Una vez se ha recorrido la argumentación de Maitra para defender la subordinación que realizan los actos de habla racistas ordinarios, considero que es preciso detenerse en algunos de los argumentos presentados con el fin de considerar no solo si son convincentes, sino también para investigar que los propios términos que utiliza para defender su tesis pueden servir para pensar, paradójicamente, que el habla de odio cotidiana no logre subordinar de un modo ilocucionario, es decir, de un modo eficaz, soberano y directo. Una de las ventajas de extender los límites o la definición de un concepto es que, en el mismo ejercicio que se realiza para expandirlo, *la intención con el que se realiza la resignificación del concepto pierde paulatinamente su fuerza*, y la misma

argumentación y la nueva forma de reconsiderar el concepto está abierta a otras reinterpretaciones y a otros usos. Precisamente, estirar un concepto, abrirlo a nuevos ámbitos, es un ejercicio filosófico que muestra dos caras; por un lado, la capacidad de resignificación que tienen algunos términos, lo que permite visibilizar y cuestionar los ámbitos en los que estaba encorsetado; y, por otro lado, que la misma resignificación o recontexualización de un término abre la puerta a otras variantes u otras formas de aproximarse a lo que se está reconsiderando.

Así, consideraré en el siguiente apartado que el camino que recorre Maitra en su argumentación muestra, paradójicamente, que la noción de autoridad, más que ser un término que capte un ámbito concreto de la experiencia, está abierto a ser desplazado y cuestionado en las diferentes aplicaciones que se le ha dado. En nuestro caso, la noción de autoridad en el contexto del lenguaje de odio muestra la fragilidad y la posibilidad de subvertir algunos de los usos y definiciones de este concepto, ya que preguntar por cómo es posible hablar con autoridad cuando no se está autorizado a hablar es una pregunta que también puede plantearse desde una perspectiva opuesta a la que considera Maitra: la del receptor del habla violenta. Si el receptor del habla está en una posición más difícil para hablar con autoridad que el hablante, entonces tiene también sentido preguntar cómo es posible articular un habla como de autoridad sin tenerla previamente.

4. RESULTADOS

En la argumentación de Maitra, los oyentes (el espectador, el pasajero del metro, etc) se convierten en la figura principal que otorgan o cancelan la autoridad del que habla o actúa. Se produce, de este modo, un desplazamiento desde la figura del hablante/actor a la del oyente/receptor: ya no solo vale con hablar, también es relevante lo que hace el tercero con lo que se dice o se hace. Lo que subraya el desplazamiento del actor al espectador es precisamente el carácter vulnerable de la autoridad, ya que siempre está abierta la posibilidad de una reacción o una desobediencia por parte del otro.

La distinción butleriana entre "estar autorizado a hablar" y "hablar con autoridad" es pertinente en tanto que solo se puede hablar con autoridad, en los casos en los que no se está autorizado a hablar, si el otro acoge las palabras y les dota de importancia y de sentido. El otro, en tanto que tiene el poder de desautorizar, de rechazar o de no escuchar las palabras del que habla, también tiene el poder de autorizar el habla. La autoridad depende también, en un sentido más amplio, pero igualmente relacionado con la potencia de los otros, de factores sociales e históricos, y algunas obras literarias y filosóficas que no fueron leídas en el momento en el que fueron escritas, no recibieron ningún tipo de autoridad hasta que, pasado el tiempo (años, y en muchos casos siglos), y a veces de forma accidental, fueron leídas e investidas de autoridad por lo que revelaba su contenido.

La distinción butleriana puede suplementarse con otra idea que también aparece en *Excitable Speech*, cuando desarrolla, en el contexto del lenguaje de odio, la cuestión del performativo y el poder subversivo que aparece en cada nueva repetición de la palabra injuriante. La idea consiste en que "[…] toda performatividad descansa en la producción creíble de autoridad" (Butler, 2004, p. 244). El interés de Butler por la noción de autoridad es muy distinto del trabajo de Maitra, aunque hay ciertos paralelismos en las formas de conceptualizarla. De hecho, la semejanza entre ambas conceptualizaciones sobre la cuestión de cómo hablar con autoridad cuando no se está autorizado a hablar resulta paradójica, porque según desde qué perspectiva se focalice el análisis, puede derivar en unas consecuencias u otras. Para ambas, lo que se dice remite a un referente que autoriza el habla. Hay momentos en los que ese referente desaparece, por lo que el habla no puede anclarse o afirmarse a partir de un elemento externo que otorgue una autoridad previa al habla.

La perspectiva de Butler permite plantear dos cuestiones que quedan sin resolver en la argumentación de Maitra: (i) ¿por qué el oyente, el receptor del habla injuriante, queda rechazado como figura relevante en la concesión de la autoridad del que habla?, y (ii) ¿la cuestión de la autoridad es un aspecto que se juega solamente en la situación de habla concreta o en la escena de enunciación, o puede explicarse también

como un proceso temporal que no se limita a la situación de habla? Esta segunda pregunta nos llevaría a la siguiente: ¿de qué modo se modifica el concepto de autoridad que nos ofrecía Maitra una vez se examina que el papel de esta no queda reducida solamente a la escena concreta de enunciación? La oposición, la desobediencia o la resignificación ante un determinado tipo de habla muchas veces no se lleva a cabo en el momento de la enunciación, en una respuesta directa, sino que se elabora y se realiza con el tiempo. Pero si una palabra es resignificada o es devuelta al que insulta de una forma que cuestiona los presupuestos de esa palabra, descolocando al hablante: ¿en qué sentido entonces puede decirse que el que hablaba tuvo la autoridad para realizar la subordinación? Con el fin de dar una respuesta a la pregunta (i) y (ii) que el planteamiento de Butler proyecta sobre la noción de autoridad derivada de Maitra, estudiaré el caso de la palabra "nigger" y las implicaciones que tiene a la hora de pensar cómo es posible hablar con autoridad cuando no se está autorizado a hablar desde la perspectiva del que recibe el lenguaje de odio. De este modo, al desplazar el marco de Maitra de la figura del hablante al oyente, se cuestionarán algunas de las tesis sobre la noción de autoridad que hemos visto hasta ahora.

5. DISCUSIÓN

Algunos teóricos del lenguaje de odio suelen responder a la primera pregunta (¿por qué el papel del receptor del habla de odio queda descartado como figura relevante para determinar la autoridad del otro?) marcando la imposibilidad por parte del oyente de responder o de oponerse a ese tipo de lenguaje. El silenciamiento produce, en consecuencia, un desplazamiento en el orden de la contestación, ya que, si el que recibe el acto de habla racista no puede responder, son los otros los que deben hablar para cuestionar las palabras del hablante y desautorizarla. Sin embargo, este esquema no parece cumplirse siempre, y de hecho hay ejemplos históricos sobre determinadas palabras injuriantes que cuestionan esta forma de presentar el problema y que muestran, además, otro tipo de desautorizaciones de un habla que pretende hablar con autoridad.

La palabra “nigger” es un ejemplo de cómo una palabra que se empleó como insulto racial fue transformada y resignificada por los receptores del insulto. Ellos mismos empezaron a emplear la misma palabra en sus propios círculos, y gracias a ello la palabra “nigger” comenzó a tener funciones distintas y radicalmente diferentes a la de aquellos que la utilizaban para despreciar y subordinar. A partir de sus diferentes usos en sus diferentes contextos, la palabra, como señaló Randall L. Kennedy en *Who Can Say “Nigger”?*, comenzó a tener significados distintos, siendo capaz de expresar emociones que contradecían aparentemente los propósitos de sus usos más “comunes”. Los propios negros empleaban la palabra de formas matizadas (cómicas, irónicas, ambiguas, etc) como un aspecto vital de su propia identidad, y “transformaron un signo de vergüenza que había que evitar en la medida de lo posible en un signo de orgullo que había que llevar asertivamente” (Kennedy, p. 90). Algunos de los usos irónicos de la palabra eran, por ejemplo, cuando se estaba en desacuerdo con una acción de una persona al decir “Stop acting like a nigger” (Kennedy, p. 89). También en casos en los que se mostraba cariño o afecto hacia otra persona: “He my main nigguh”, que significaba, “Él es mi mejor amigo”.

Ante esta forma de resignificar la palabra y de expandir sus significados aparecieron varias voces que, como indica Kennedy, condenaron estos usos y, con ello, rechazaron la idea de que la repetición en otras direcciones de la palabra injuriante no hacía más que confirmarla. Algunos de los argumentos consistían en decir que las formas para difuminar las líneas que definen la palabra como insulto lo único que conseguirían sería normalizar el término y, de este modo, facilitar su aceptación. Halford H. Fairchild apuntó en *Los Angeles Times* que la palabra “nigger” es una herida que todavía está cicatrizando por los muchos siglos de racismo cultural, y que todo uso lúdico, irónico o ambivalente no haría más que confirmarla y legitimarla, ya que, como también indicó Ron Nelson en la misma dirección, “después de todo, si los negros mismos pueden hacerlo, ¿por qué otros no?” (Kennedy, p. 89).

La idea de que no hay una resignificación de la palabra sino más bien una interiorización y una aceptación pasivo-masoquista de la misma es un argumento empleado en muchos de los análisis sobre el lenguaje de

odio como uno de sus efectos perlocucionarios, entre los que cuentan no solo el silenciamiento, sino también la "internalización de estos mensajes discriminatorios, de manera que el oyente empieza a creer en las afirmaciones de la desigualdad adecuada" (Gelber, 2002, p. 83). Resulta paradójico, desde esta perspectiva, cómo las reinterpretaciones, resignificaciones y recontextualizaciones políticas de ciertas palabras abusivas son desplazadas desde cierta interpretación del lenguaje de odio al ámbito de la psicología social, afirmando que toda repetición de la palabra por el grupo insultado lo que revela es la internalización de la palabra como mecanismo de identificación. Esta perspectiva, sin embargo, no contempla la idea que la repetición de la palabra en los propios círculos es un modo de resistir y de producir ciertos efectos catacréticos, generando una inversión del significado.

Una vez se muestra la relevancia del papel del oyente del mensaje de odio para ver de qué modo puede redefinirse la noción de autoridad, es el momento de responder a la segunda pregunta que el marco butleriano proyectaba sobre la explicación de Maitra, a saber: ¿el logro de un habla con autoridad se reduce solamente a la situación concreta de habla, o también está en juego a través de una elaboración temporal que permita pensar un tipo de respuesta con autoridad? La respuesta a la palabra injuriante por parte del receptor puede acontecer de dos maneras: (i) en el mismo momento de la enunciación del acto de habla racista, pero también es posible, como vimos con la palabra "nigger", que (ii) la oposición se lleve a cabo fuera del marco de la enunciación, en otros contextos a partir de otros usos de la palabra. Si la repetición puede ser un mecanismo de oposición para abrir la palabra a nuevos significados no previstos, entonces se requiere tiempo para que se desplieguen las nuevas formas de significar la palabra. La resignificación requiere que la palabra sea repetida y usada en otros contextos, que permeabilice en la sociedad los usos diferentes que se hacen de la misma para que la palabra logre adquirir otras resonancias.

El ejemplo de la transformación o resignificación de la palabra "nigger" nos permite bosquejar una respuesta al segundo interrogante sobre la idea de una autoridad derivada de Maitra. El caso de la palabra "nigger" no solo muestra que la figura del oyente es relevante y que no puede ser

interpretada siempre como silenciada, sino que también su respuesta es determinante a la hora de establecer o de afirmar la autoridad del habla de odio. Es cierto, por otro lado, que en muchos casos no es posible responder directamente a un cierto tipo de lenguaje en el contexto concreto de habla, pero sería un error suponer que la confirmación de un habla como de autoridad solo se realiza en la escena de enunciación del insulto. Al fin y al cabo, tanto el receptor del mensaje de odio como las personas que lo escuchan podrían no responder por muchos motivos, y parece difícil afirmar que el silencio sea una autorización para hablar con determinada autoridad.

Un último punto importante para considerar es la diferencia entre el hablante y el oyente en la manera de producir un habla como de autoridad. Si, como vimos con el marco butleriano, el análisis del acto de habla racista ordinario no puede limitarse a la escena de enunciación, entonces se puede cuestionar el argumento según el cual la autoridad del que habla logra la autorización únicamente a partir de los elementos de la escena de la enunciación. Como acabamos de ver, la autoridad del receptor es una autoridad que se elabora con el tiempo, a partir de otros usos del término. Pero también se podría decir que la autoridad del hablante no solo viene dada por el silencio de los otros, sino también otorgada por instancias que trascienden el contexto de habla. Si el receptor del mensaje apela a que sea escuchado, ¿a qué o a quién apela, entonces, el que trata de subordinar mediante el uso del lenguaje de odio? Limitar el análisis a la escena de enunciación impide examinar a qué tipo de estructuras o instituciones se apela con el lenguaje de odio. Al afirmar que es el otro quien otorga autoridad a quien la carece antes de hablar, ¿no se está negando que hay estructuras e instituciones históricas sedimentadas en el tiempo que están detrás de este tipo de habla? Si se tiene en cuenta estos elementos que escapan a la escena de enunciación entonces la noción de autoridad sufre algunas alteraciones, porque ya no es tan evidente que el hablante que insulta no hable con una autoridad previa que no es otorgada por los pasajeros o los espectadores, sino por determinadas estructuras sedimentadas históricamente.

6. CONCLUSIONES

Como hemos visto, el problema de la autoridad plantea un reto importante a la hora de afirmar si los actos de habla ordinarios del lenguaje de odio consiguen o no subordinar a sus oyentes. Según una lectura clásica del problema de la autoridad, determinadas palabras tendrán efectos performativos si se dicen desde una posición social que otorga una fuerza derivada a esas palabras. En términos de Pierre Bourdieu[458], se podría decir que la fuerza ilocutiva del habla no se encuentra en las palabras mismas, como ciertas teorías del lenguaje tratan de defender, sino en el portavoz, en tanto que está investido de una posición social. Lo que hace el lenguaje, desde esta perspectiva, es representar la autoridad, pone de manifiesto la institución que está detrás del habla y muestra sin decirlo explícitamente de dónde procede la autorización del que habla.

El trabajo de Maitra, sin embargo, cuestiona esta forma de entender la autoridad a la hora de pensar el lenguaje de odio, ya que, si siguiéramos el esquema clásico, solo subordinarían las palabras que procedieran de figuras de autoridad importantes (jefe, profesor, legislador, padre, etc). La dificultad radica en pensar el papel que juega la autoridad en los actos de habla ordinarios del lenguaje de odio, donde presuntamente no se tiene autoridad por una posición social. La tesis de Maitra apunta a que la autoridad del habla ordinaria del lenguaje de odio descansa en el silencio de los demás, en la falta de reacción por parte de aquellos que contemplan la escena.

Ahora bien, el análisis de Maitra sobre la autoridad mostraba paradójicamente algunas dificultades y permitía repensar su noción en términos contrarios a las intenciones de su investigación. El logro de Maitra, según vimos, fue mostrar la riqueza de la noción de autoridad, y hacer ver que hablar con autoridad cuando alguien no está autorizado a hablar está, en una gran medida, en manos del otro. La propuesta teórica de Maitra puede desplazarse y entenderse desde la figura del que recibe el

[458] Bourdieu, P. (1985). ¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos, Akal.

discurso de odio: ¿cómo responder con autoridad a las palabras injuriantes que se reciben cuando no se está autorizado a hablar? Para tratar de dar respuesta a esta pregunta, se cuestionó que el análisis del lenguaje de odio ordinario se limite al contexto de habla concreto. Desde un marco butleriano, se puso en duda que solo pudiera darse cuenta de la noción de autoridad en la escena de la enunciación, y de este modo, tratar de resignificar la noción de autoridad con el fin de abrir la puerta a formas de respuesta al lenguaje de odio que rechazaran la idea de que el acto de habla de odio concreto logra la subordinación si la figura de un tercero no reacciona o no dice nada.

Una vez se produce el desplazamiento de la pregunta sobre cómo es posible que hable con autoridad el que usa el lenguaje de odio a cómo es posible que responda con autoridad el que recibe el lenguaje de odio, se percibe que la investigación de Maitra trata la cuestión de la subordinación del habla racista ordinaria desde un horizonte individual, concreto y atomizado. La autoridad del habla ordinaria, al extender los límites de la escena de enunciación, no tienen por qué descansar en el silencio de los otros. En este sentido, la autoridad del que habla podría venir más bien de una estructura sedimentada históricamente que cita el lenguaje de odio. Por otro lado, al ampliar los límites del contexto de habla, y apoyándonos en la idea de que la autoridad del que habla descansa en algún sentido en los receptores y en los oyentes, la autoridad del habla de odio no se confirma de inmediato, sino que depende de la elaboración de la respuesta de los otros.

7. AGRADECIMIENTOS

La investigación necesaria para la realización de este trabajo ha contado con la financiación del Ministerio de Ciencia e Innovación a través del proyecto de investigación *Eliminitavism, Fictionalism, and Expressivism* (PID2019-106420GA-I00), así como del Vicerrectorado de Investigación de la Universitat de València con un contrato para la formación de personal investigador de carácter predoctoral, en el marco del subprograma “Atracción de Talento” (INV19-01-1302).

8. REFERENCIAS

Austin, J. L. (2019). Cómo hacer cosas con palabras, Paidós.

Brown, A. (2015). *Hate Speech Law. A Philosophical Examination*, Routledge.

Bauer, N. (2019). *Cómo hacer cosas con pornografía*, Cátedra.

Bourdieu, P. (1985) *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Akal.

Butler, J. (1999). Performativity's Social Magic. En Shusterman, R. (Ed.), *Bourdieu: A Critical Reader* (pp. 113-128). Blackwell.

Butler, J. (2004). *Lenguaje, poder e identidad*, Editorial Síntesis.

Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo: violencia ética y responsabilidad*, Amorrortu.

Derrida, J. (1998). *Márgenes de la filosofía*, Cátedra.

Gelber, K. (2002). *Speaking Back. The free speech versus hate speech debate*, John Benjamins Publishing Company.

Kennedy, R. L. (2000). Who Can Say "Nigger"? And Other Considerations, *The Journal of Blacks in High School*, (26), 86-96.

Kòjeve, A. (2006). *La noción de autoridad*, Nueva Visión.

Langton, R. (1993). Speech Acts and Unspeakable Acts, *Philosophy & Public Affairs*, 22 (4), 293-330.

MacKinnon, C. (1993). *Only Words*, MA: Harvard University Press.

Maitra, I., & McGowan, M. K. (Eds.). (2012). *Speech & Harm. Controversies Over Free Speech.* Oxford University Press.

Straehle, E. (2017). Acción, performatividad y autoridad: reflexiones desde Arendt y Butler, *Isegoría*, (56) enero-junio, 223-240.

PATRIMONIO FILOSÓFICO Y CIUDAD. EL CASO DE CÓRDOBA

RAFAEL SILLERO FRESNO
Universidad de Córdoba

1. INTRODUCCIÓN

«La palabra –que ha llegado a mí escrita– es un diálogo continuo»[459], declaraba Emilio Lledó, en marzo de 2021, tras contar que durante la pandemia había dedicado tiempo a la relectura de la *Odisea*. De esta forma, el filósofo nacido en Sevilla resaltaba la importancia de volver a los clásicos para dialogar con ellos desde nuestro presente. En esta dirección también mira Roger-Pol Droit cuando, con respecto a la filosofía, nos habla de pensamientos antiguos que «siguen hablándonos y continuamos siendo capaces de comprenderlos e interpelarlos» (2005: 44). Y esto, en una primera reflexión, es lo que podríamos apreciar como patrimonio filosófico; considerando el recorrido, trazado por Víctor Gómez Pin, desde el nacimiento de la filosofía en Jonia, en lengua griega, hasta nuestros días, en los que, en palabras del filósofo barcelonés, debería ser considerada como un auténtico patrimonio de la humanidad[460].

Hace cuatro años que, dentro del área de Filosofía de la Universidad de Córdoba, empezamos a trabajar en torno al concepto de patrimonio filosófico, formando un grupo dirigido por el profesor Manuel Bermúdez. Surgiendo del ámbito académico, este proyecto siempre ha mirado hacia su entorno, conscientes de la importancia y las posibilidades de

[459] Entrevista de Henrique Mariño para Público (10 de marzo de 2021). En https://bit.ly/3smxpsz [2022, 11 de abril].

[460] Entrevista de Carmen Vicente Bernal para BBVA Aprendemos juntos. En https://bit.ly/3Pbipb6 [2022, 12 de abril].

la filosofía en el contexto social actual. Pero cuando nos referimos al patrimonio filosófico, debemos tener en cuenta que se trata de una idea sostenida en dos conceptos que han caminado autónomos; y la unión de estos puede presentar algunas discordancias si no se enfoca el tema de manera apropiada, como iremos viendo en este artículo. En nuestro caso, acogemos una visión del patrimonio que va unida a un valor que, en tiempo presente, debe estar vinculado a lo colectivo.

2. OBJETIVOS

1. Atender a la relación que se puede establecer entre los conceptos de patrimonio y filosofía.
2. Poner de relieve la importancia del legado de pensamiento que ha llegado a nuestros días, considerando sus posibilidades como instrumento para afrontar cuestiones colectivas.
3. Reflexionar sobre la potencialidad de Córdoba, cuna de grandes nombres del pensamiento, para poner en marcha proyectos de patrimonio filosófico que repercutan en la ciudad.

3. METODOLOGÍA

Algunas comunicaciones en congresos y artículos que venimos publicando sobre patrimonio filosófico nos servirán de punto de partida.

Nos centramos en un concepto que, más allá de la consideración de las obras de una época o un autor determinado, viene dando sus primeros pasos en los últimos años; pero cabe destacar que en este 2022 se ha publicado el primer monográfico sobre patrimonio filosófico en *Monograma. Revista iberoamericana de cultura y pensamiento*, con las firmas de Jordi Arcos Pumarola, Manuel Bermúdez Vázquez, Thomas Ebers, Alejandro Gosálbez Tomé o Agustín Sánchez Cotta, entre otros pioneros en el tema. Santiago Arroyo Serrano, director de *Monograma*, definía ese número diez de la revista como «uno de los primeros intentos en el ámbito de la investigación filosófica de acercamiento a la importancia no solo de seguir impulsando la filosofía en ámbitos como la educación, la computación o las ciencias sociales y económicas, sino

también de establecer cauces para su valoración y, al mismo tiempo, la comunicación a públicos no especializados» (2022: 12). Algunos de los artículos ahí recogidos nutrirán las reflexiones de nuestro trabajo.

Por otro lado, dentro de los apartados de resultados y discusión, tendremos en cuenta cierta documentación generada por la Unesco, así como diferentes propuestas que vemos pertinentes de cara a relacionar el patrimonio filosófico con la ciudadanía, destacando en este sentido la *Carta de ciudades educadoras*.

4. RESULTADOS. HACIA UNA DEFINICIÓN DE PATRIMONIO FILOSÓFICO

En su artículo *Philosophy and cultural heritage. An approach to philosophy in museal contexts*, Thomas Ebers reflexiona sobre la imposibilidad de rechazar la herencia cultural, algo que no sucede cuando la herencia viene por vía familiar, circunstancia para la que existe un plazo administrativo en el que heredero puede ejercer su derecho a repudiarla. Recordándonos que Wittgenstein fue uno de esos casos de rechazo a la herencia familiar, Ebers consigue con esta comparación definir antropológicamente una enculturación que establece la relación entre el individuo y el patrimonio cultural en el que está inmerso. En este caso, y no siempre para bien, el papel dominante le corresponde a la cultura.

Tal y como apuntamos en la introducción, el encaje entre patrimonio y filosofía puede presentar algunas aristas que debemos tener en cuenta. El patrimonio viene siendo un concepto progresivamente construido durante los dos últimos siglos. Un desarrollo que no se ha presentado de igual manera en todos los lugares ni en todas las culturas. Si atendemos a nuestro entorno, desde su relación con el tesoro artístico y monumental, que daba imagen a las emergentes naciones, el patrimonio cultural ha ido siendo cada vez más permeable al carácter simbólico e identitario; siguiendo un recorrido histórico que ha ido paralelo a los cambios experimentados por la sociedad. Por ello, debemos considerar que el patrimonio necesita la legitimidad y la carga representativa que le concede un determinado colectivo en un tiempo presente.

Pero también es necesario tener en cuenta que, en relación con el prefijo *patri-*, nos encontramos ante un término que generalmente está vinculado a una acción de tutela en la que el poder ha venido teniendo un papel determinante. Para nuestro caso, ese supuesto intervencionismo sería la mayor dificultad a la hora de combinar los dos términos, pues estaríamos ante un control que limitaría la misma esencia libre del pensamiento filosófico. Por tanto, abogaríamos por un patrimonio alejado de sus usos más rígidos, más dinámico y cercano a las demandas de la sociedad. Así pues, nuestro trabajo sintoniza con las propuestas que la Unesco viene poniendo sobre la mesa a través de textos como el *Informe del director general relativo a una estrategia intersectorial sobre la filosofía* (2005), que, como fruto de la implicación de numerosos organismos y especialistas, reflejó la necesidad de «popularizar la filosofía entre el público en general», por ser un instrumento de actuación ante los problemas colectivos; o iniciativas como la celebración, el tercer jueves de noviembre de cada año, del Día Mundial de la Filosofía, que busca divulgar la materia más allá del contexto académico.

Cuando intentamos encajar conceptualmente el patrimonio filosófico, estamos buscando poner en valor las características que hacen que la filosofía sea algo que nos pertenece a todas y todos. Su cualidad como conquista del intelecto humano ya nos podría poner frente a esa afirmación. Pero, más allá del corpus de obras que consideremos relevante, no estamos hablando de un saber concluyente ni universal, sino que es la propia metodología de la filosofía, con esa sucesión de preguntas y respuestas críticas, el ejercicio a través del cual podemos explorar nuestro sitio, individual y colectivo, en el mundo. Solo se trataría de poner en marcha algo que está a nuestro alcance: ese atreverse a saber recomendado por Kant.

La filosofía tiene valor en sí misma, por ello es necesario destacar que no hacen falta beneficios y utilidades ajenas que la justifiquen; y esto es algo que también puede chocar con la idea de un patrimonio cultural que, estando cada vez más envuelto en lógicas de mercado, liga su valor a la atracción de turistas. Aunque, en este terreno del turismo, sí podríamos enumerar algunos ejemplos de espacios que, con la filosofía como temática central, abren sus puertas a visitantes que se puedan sentir

seducidos por este tipo de experiencias. Algunos de estos casos son recogidos por Jordi Arcos Pumarola en el artículo *Turismo cultural y patrimonio filosófico: un estado de la cuestión*, en el que se muestra una detallada localización de centros europeos en los que la casa museo es la tipología más habitual. En territorio estatal, encontramos la Casa Museo Unamuno de la Universidad de Salamanca, otro espacio dedicado al filósofo vasco en Fuerteventura o la Fundación María Zambrano de Vélez-Málaga. Generalmente situados en lugares en los que el filósofo nació o vivió, estos centros se dedican a la investigación, pero también pueden ofrecer la visita a las estancias en las que trabajaba o pasaba su vida. Una invitación a sumergirnos en la intimidad del filósofo a través de la materialidad de objetos de uso personal, manuscritos, primeras ediciones…

También encontramos propuestas que no están centradas en la devoción al objeto, apostando más por la creación de espacios para el pensamiento, para hacer filosofía; siendo este el caso del Museo de la Filosofía de Milán, centro vinculado al departamento de Filosofía 'Piero Martinetti' de la Universidad de la ciudad lombarda. Abierto en noviembre de 2019, con este proyecto se busca, a través de la multidisciplinariedad, propiciar el acceso a cuestiones del pensamiento para llegar a interesar tanto a los visitantes más especializados como a los que toman contacto por primera vez con la materia.

En este mismo texto, hemos hecho referencia a la filosofía como vía a transitar para afrontar cuestiones colectivas. Este aspecto democrático es algo que ya hemos ido analizando en otros artículos, intentando ser rigurosos a la hora de no dejarnos llevar más de lo conveniente por algo que nos resulta del todo deseable. Para completar este breve estado de la cuestión del patrimonio filosófico, rescataremos algunas ideas en estas próximas líneas.

La Unesco, en la comisión preparatoria de la primera Conferencia General, allá por 1946, ya tenía entre sus líneas de acción la puesta en marcha del *Programa de filosofía*, cuyo objetivo era trabajar por el respeto, la paz y la solidaridad en un contexto mundial en el que se acababa de dejar atrás la segunda guerra mundial. Ya en febrero de 1995, en París, tuvo lugar otro encuentro de importante repercusión: las Jornadas

Internacionales de Estudio sobre Filosofía y Democracia en el Mundo, de donde surgió la *Declaración de París en favor de la filosofía*.

Aunque no todo lo que es considerado filosofía, más allá de lo acertado o no de su fundamento, es aplicable a unos parámetros democráticos contemporáneos, bien podríamos conjeturar que el diálogo de base filosófica, desde diferentes posicionamientos, es buen instrumento para buscar soluciones a los problemas del mundo y para dar estabilidad a la convivencia. Un aspecto social que no es algo ajeno a la filosofía, ya que estaba en sus mismos orígenes. Y hoy en día, cuando posturas reaccionarias buscan poner en cuestión derechos que hasta hace poco parecían inalterables; cuando se busca enturbiar el horizonte mediante un discurso cargado de temores, odios y falacias, que tienen por objetivo rebañar unos cuantos votos; el pensamiento crítico que proporciona la filosofía es más que necesario. «Las libertades de los ciudadanos no son propiedades adquiridas, ni están aseguradas; si no reciben cuidados acaban secándose y desintegrándose» (2021: 133), nos dice Ramón Román Alcalá en su libro *La terapia de lo inútil*. Pero, en un momento en el que la filosofía también pugna por su visibilidad, incluso en el contexto académico, se trata de una relación provechosa de ida y de vuelta, puesto que «o la filosofía ayuda a transitar y decidir instrumentalmente sobre las contrariedades y conflictos que nos apremian o desaparecerá» (Román Alcalá, 2021: 182).

Sin quedarnos simplemente en lo atractiva que puede resultar esa vinculación entre democracia y filosofía, me gustaría acabar este apartado con una cita, del profesor Ramón Rodríguez Aguilera, que, aun con el paso de los años, no pierde vigencia. Y es que si queremos que el mencionado vínculo sea efectivo no se trataría de «extender un legado filosófico y democrático ya disponible, sino crearlo y recrearlo a la altura de las carencias y de las circunstancias» (1999: 190-191).

5. DISCUSIÓN. CÓRDOBA COMO EJEMPLO DE PATRIMONIO FILOSÓFICO

El grupo de trabajo sobre patrimonio filosófico siempre he tenido presente el contexto en el que surge. Córdoba es mundialmente conocida

por su riqueza monumental, con distinciones como Patrimonio Mundial por parte de la Unesco para la Mezquita-Catedral, en 1984; el centro histórico de la ciudad, en 1994; y la Ciudad Califal de Medina Azahara, en 2018. En 2012, la Fiesta de los Patios fue incluida en la Lista representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. Con toda esta exuberancia patrimonial, cabe preguntarse qué vendría a aportar el patrimonio filosófico. Y en una primera apreciación ya podríamos decir que parte de ese esplendor monumental emergió en tiempos en los que la ciudad también vivía auge de pensamiento; y, por tanto, hay una relación que puede explicar, en ambos sentidos, lo artístico y lo filosófico desde una perspectiva temporal concreta.

Entre los nombres relacionados con la ciudad, podemos destacar a Lucio Anneo Séneca (Córdoba; 4 a. C. - Roma; 65 d. C.), que alcanzó gran relevancia en la política romana, además de ser máximo ejemplo de la corriente de pensamiento estoica, con un legado que ha sido recuperado por otros filósofos a lo largo de los siglos; el obispo Osio (Córdoba; 256 - Sirmio; 357), figura fundamental para el emergente cristianismo de la época que reflexionó, aunque fuera por su situación personal, sobre la diferenciación entre las competencias que corresponden al poder civil y las que tienen un carácter sagrado; Ibn Hazm (Córdoba; 994 - Montija, Huelva; 1064), autor de la referencial obra *El collar de la paloma* y estudioso de las diferentes religiones que testimonió las turbulencias de un Califato que entraba en su declive; Abraham ibn Daud Halevi (Córdoba; *c.* 1110 - Toledo; 1180), que teorizó sobre la omnipotencia divina y el libre albedrío; Averroes (Córdoba; 1126 - Marrakech; 1198), estudioso del legado aristotélico que resultó un eslabón fundamental entre la filosofía antigua y Santo Tomás de Aquino; Maimónides (Córdoba; 1138 - El Cairo; 1204), máximo exponente de la cultura sefardí de al-Ándalus que mantuvo una relevante posición en el pensamiento judío posterior; o el polifacético Fernando de Córdoba (Córdoba; *c.* 1422 - Roma; 1480), un particularísimo caso, por el rigor en sus trabajos de lógica y metafísica, dentro de un contexto castellano con una clara inclinación a la tradición moralista.

Más anecdóticamente, podríamos decir que la familia del emperador estoico Marco Aurelio también tenía vínculos con Ucubi, actual Espejo,

pueblo de la provincia; o que José Ortega y Gasset pasó en Córdoba parte de su infancia, ya que su familia se había trasladado a esta ciudad buscando un clima más beneficioso para la salud de la madre.

Aunque creemos que es importante poner en valor la figura de los filósofos cordobeses, nuestro objetivo no se centra en traer ese pensamiento a la actualidad; aunque hoy en día bien podrían encajar, por ejemplo, aquellas reflexiones de un maduro Séneca sobre el desgaste personal que implica entrar en el mundo de la política; el compromiso crítico de Averroes, con el que puso la mirada en el sistema oligárquico o en el papel subalterno de la mujer de su tiempo, lo que le acarreó ataques personales; o el ejemplo intercultural de Maimónides, que, aunque ya vivió una significativa opresión almorávide, recibió enseñanzas de la cultura tradicional judía y la árabe profana, lo que le llevó a poder escribir en hebreo y en árabe.

Tenemos deseo de conocer, de reflexionar, pero no siempre se dan las circunstancias apropiadas, ya sea por factores internos o externos al individuo. En este sentido, cabe destacar que, entre las competencias clave que la Unión Europea propone para nuestro pleno desarrollo, encontramos la de Conciencia y Expresiones Culturales (CEC), incluida en el Sistema Educativo Español con el propósito de «conocer, comprender, apreciar y valorar con espíritu crítico, con una actitud abierta y respetuosa, manifestaciones culturales y artísticas»[461]. El patrimonio filosófico y la conciencia de la evolución del pensamiento están entre los asuntos de índole cultural que se recogen.

Nuestro principal reto es hacer partícipe a la ciudadanía cordobesa para que, con ese caudal de pensamiento que mana desde el pasado como ejemplo, genere reflexión en torno a los asuntos contemporáneos. Pero no podemos quedarnos «en el particularismo que constituye la ciudad de Córdoba» (Gosálbez Tomé, 2022: 105); ya que la filosofía, y por lo tanto nuestro proyecto, «debe buscar nuevas y propias vías de transmisión, exponiendo formas de interpretar y cartografiar el mundo presente con el fin de llegar a clases populares» (Gosálbez Tomé, 2022: 112).

---

[461] En https://bit.ly/39pv1Lc [2022, 17 de abril].

Un bien o expresión patrimonial, en el que un determinado grupo social se quiere ver de algún modo reflejado, viene a ser un estímulo para la cohesión y la autoestima colectiva. En nuestro caso, el patrimonio sería atributo del ciudadano, que recibe el legado filosófico y tiene una capacidad reflexiva que puede ejercer de manera individual y en grupo; como ese animal cívico aristotélico que con la palabra puede «manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto […] Y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad» (Aristóteles, 1988: 51). Una ciudad que «es por su naturaleza una cierta pluralidad» (1988: 89).

Esa ciudad plural es la que se presenta como espacio propicio para hacer filosofía, ya que, del mismo modo que se puede acceder al conocimiento a través de la creación de vínculos afectivos con el patrimonio artístico más cercano, nuestro entorno también nos ofrece posibilidades para entrar en contacto con la reflexión filosófica; algo que podríamos relacionar con propuestas como la *Agenda 21 de la cultura*, que apuesta por poner en marcha políticas locales fundamentadas en los derechos humanos, la paz, la sostenibilidad, la participación democrática, la diversidad y el diálogo intercultural; o la *Carta de ciudades educadoras*. En esta, con una última revisión en el año 2020, atendiendo a los nuevos retos y necesidades, la educación es considerada como un instrumento de transformación social que, más allá de la obligatoria y reglada, puede tener lugar a lo largo de toda la vida. Siguiendo un modelo transversal de gobernanza en red, que considere tanto a los representantes políticos como al resto de la ciudadanía, se trata de que las administraciones competentes faciliten el pleno desarrollo a través de «las potencialidades educadoras que alberga la ciudad» (Asociación Internacional de Ciudades Educadoras, 2020: 8).

En Córdoba, que pertenece a la Asociación Internacional de Ciudades Educadoras, una de esas *potencialidades* es el patrimonio filosófico. Nuestro objetivo es su puesta en valor en pos de «un modelo de ciudad basado en la reflexión, la cultura, la inteligencia, el diálogo filosófico, el intercambio de ideas, el aprendizaje, el estudio» (Bermúdez Vázquez, 2021: 282). Pero, en este sentido, toca una reflexión realista sobre la filosofía en Córdoba; pudiéndose observar que no hay una

visualización global ni una clara identificación del legado de pensamiento. Pero tampoco se puede hablar de un olvido radical, ya que sí hay presencia de los filósofos en nombres de colectivos cívicos y profesionales, calles, eventos, centros de educación…

Es preciso tener en cuenta que, frente al patrimonio monumental, la didáctica de la filosofía, sobre todo cuando nos remontamos tantos siglos atrás, presenta dificultades a la hora de encontrar un sostén explicativo, algo que podría facilitar ese vínculo que genera afecto. Jordi Arcos Pumarola, en su artículo *Más allá del libro y el aula: el patrimonio filosófico*, reflexiona sobre las posibilidades al trabajar una didáctica no formal en un territorio determinado –conectando con la idea de ciudad educadora–; y detecta en el paisaje y los lugares filosóficos una base que nos puede servir de punto de partida. Como elemento básico, «los espacios relacionados con la biografía de los filósofos son relevantes en la configuración de un paisaje filosófico» (Arcos Pumarola, 2022: 86). En este sentido, en Córdoba encontramos pocos inmuebles que puedan ser relacionados directamente con los filósofos locales, más allá de poder generar cierta ligazón temporal entre estos y los bienes históricos que llegaron a ver. Aunque sí encontramos un caso bastante particular en la casa que habitó Ortega y Gasset en su infancia. Hoy, convertida en restaurante, rinde homenaje en su interior al filósofo y al torero Manuel Rodríguez 'Manolete', que posteriormente compró un inmueble que goza de mucha popularidad entre los cordobeses.

Arcos Pumarola también destaca el alcance de los sitios para la memoria al señalar que «la importancia de una determinada figura es tal que proactivamente se construyen lugares dedicados a la conmemoración o recuerdo» (2022: 86). Aquí podríamos encuadrar las esculturas que perpetúan el recuerdo de Séneca, Osio, Averroes, Maimónides e Ibn Hazm, en distintos puntos del casco histórico de Córdoba. Un recorrido que ya hemos utilizado para nuestros paseos filosóficos.

Por otro lado, para la puesta en valor, Arcos Pumarola también indica la importancia de los eventos; algo que tuvimos en cuenta al dar forma al primer Congreso Internacional sobre Patrimonio Filosófico, que tuvo lugar, a mediados de diciembre de 2021, en la Facultad de Filosofía y Letras, contando con el respaldo de la Universidad y el Ayuntamiento

de Córdoba. En cierto modo, era la puesta de largo de nuestra investigación; y, buscando que el encuentro no quedase atrapado en las paredes de la institución académica, quisimos y promocionamos un acceso libre para cualquier persona interesada en el tema.

6. CONCLUSIONES

Al comenzar este trabajo, uno de nuestros objetivos era establecer la conexión entre los conceptos de filosofía y patrimonio; algo que, como hemos visto, puede llevarnos hacia ciertos desencuentros si no afrontamos cuidadosamente la semántica de ambos términos. El mismo desarrollo de la idea de patrimonio, con la apertura y evolución hacia el carácter simbólico y de identificación colectiva, nos hace ver que esta relación es posible a través de la legitimación del patrimonio filosófico en el presente. Por esta cuestión, son necesarias la divulgación y didáctica que hemos visto demandadas en las propuestas de la Unesco o, entre otros trabajos, en los artículos de Jordi Arcos Pumarola y Alejandro Gosálbez. Estamos convencidos de que este es el camino por el que debemos seguir, puesto que, como se comprueba en la salvaguarda de otros tipos de patrimonio, es el conocimiento lo que nos hace comprender, defender y disfrutar un bien o expresión.

En origen, quizá sea el ámbito social el más estrictamente ligado a la filosofía. No es algo forzado. Y, en esa especie de fecundación cruzada, saldrían ganando tanto la sociedad, que encontraría apoyo para afrontar los asuntos colectivos, como la filosofía, que cobraría brío más allá de lo académico.

Finalmente, hemos analizado el caso de Córdoba como lugar propicio para poner en marcha proyectos relacionados con un patrimonio filosófico que está ligado a nombres referenciales en la historia del pensamiento. Pero, en este sentido, es necesario generar relatos actuales que involucren a la ciudadanía en propuestas participativas que fomenten la reflexión crítica. Desde nuestra posición académica, debemos poner en valor esas *potencialidades educadoras* de la ciudad en relación con la filosofía, buscando una exposición que, sin caer en la simplificación del mensaje, logre un alto grado de accesibilidad, para así tener presencia

en programas culturales, actividades extraescolares de los centros educativos, centros de mayores, lugares de convivencia, movimientos asociativos… En definitiva, explorar las vías adecuadas para activar espacios para pensar en nuestra ciudad.

7. AGRADECIMIENTOS

A la Universidad de Córdoba, por haber sido seleccionado dentro de la convocatoria de contratos predoctorales del Plan Propio de Investigación 2021.

Y en particular, al área de Filosofía y al grupo de investigación HUM-364, dirigido por Ramón Román Alcalá, por incluirme en sus dinámicas de trabajo y en el proyecto de investigación *El escepticismo pirrónico-empírico y el escepticismo académico en su desarrollo histórico: la socialización del escepticismo moderno y contemporáneo. Pensamiento e ilustración como mecanismos de racionalidad* (PAIDI 2020 / P20_00306).

8. REFERENCIAS

Arcos Pumarola, J. (2016). Turismo cultural y patrimonio filosófico: un estado de la cuestión. *International journal of scientific management tourism,* 3 (2), 41-62. iManagement&Tourism.

Arcos Pumarola, J. (2022). Más allá del libro y el aula: el patrimonio filosófico. *Monograma. Revista iberoamericana de cultura y pensamiento,* 10, 77-95. Fundación Iberoamericana de las Industrias Culturales y Creativas, doi: 10.36008/monograma.2022.10.0408.

Aristóteles (1988). *Política*. Editorial Gredos.

Arroyo Serrano, S. (2022). Presentación: la necesidad de poner en valor el patrimonio filosófico. *Monograma. Revista iberoamericana de cultura y pensamiento,* 10, 9-12. Fundación Iberoamericana de las Industrias Culturales y Creativas, doi: 10.36008/monograma.2022.10.0307.

Asociación Internacional de Ciudades Educadoras (2020). *Carta de ciudades educadoras.* AICE. En https://bit.ly/37QAtGr [2022, 18 de abril].

Bermúdez Vázquez, M. (2021). El patrimonio filosófico de Córdoba: un proyecto de turismo alternativo. Un proyecto de ciudad. En Rivera Mateos, M.

(coord.), *El turismo en Córdoba: escenarios, tendencias y perspectivas,* 275-282. UCOPress.

Bermúdez Vázquez, M. (2022). Patrimonio filosófico: el valor y la necesidad de la filosofía. *Monograma. Revista iberoamericana de cultura y pensamiento,* 10, 15-33. Fundación Iberoamericana de las Industrias Culturales y Creativas, doi: 10.36008/monograma.2022.10.0324.

Droit, R-P. (2005). *La filosofía explicada a mi hija*. Paidós.

Ebers, T. (2022). Philosophy and cultural heritage. An approach to philosophy in museal contexts. *Monograma. Revista iberoamericana de cultura y pensamiento,* 10, 55-75. Fundación Iberoamericana de las Industrias Culturales y Creativas, doi: 10.36008/monograma.2022.10.0353.

Gosálbez Tomé, A. (2022). Patrimonio filosófico en Córdoba. Evolución de la cultura y la filosofía como crítica. *Monograma. Revista iberoamericana de cultura y pensamiento,* 10, 97-117. Fundación Iberoamericana de las Industrias Culturales y Creativas, doi: 10.36008/monograma.2022.10.0323.

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (2005, febrero). *Informe del director general relativo a una estrategia intersectorial sobre la filosofía.* En https://bit.ly/39YV5gl [2022, 8 de mayo].

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (2005, julio). *Proclamación de un Día Mundial de la Filosofía.* En https://bit.ly/3yXVGJZ [2021, 8 de mayo].

Puigdomènech López, J. (2014). *Filósofos cordobeses universales. Séneca, Osio, Ibn Hazm, Averroes, Maimónides*. Utopía Libros.

Rodríguez Aguilera, R. (1999). Filosofía y democracia: una relación más complicada, *Araucaria,* 2, 187-191. Universidad de Sevilla.

Román Alcalá, R. (2021). *La terapia de lo inútil. Una filosofía para después del desastre*. Editorial Cántico.

Sánchez Cotta, A. (2022). El patrimonio filosófico inmaterial de la obra de Averroes. *Monograma. Revista iberoamericana de cultura y pensamiento,* 10, 119-142. Fundación Iberoamericana de las Industrias Culturales y Creativas, doi: 10.36008/monograma.2022.10.0333.

Sillero Fresno, R. (2021). Patrimonio filosófico, reflexiones en torno al concepto, *Alfa. Revista de la Asociación Andaluza de Filosofía,* 37, 213-223. AAFi.

Sillero Fresno, R. (2022). La filosofía nuestra de cada día. *Monograma. Revista iberoamericana de cultura y pensamiento,* 10, 35-54, Fundación Iberoamericana de las Industrias Culturales y Creativas. doi: 10.36008/monograma.2022.10.0339.

FILOSOFÍA PRÁCTICA PARA AFRONTAR LOS RETOS E INCERTIDUMBRES DEL SIGLO XXI

KELLYS ANDREÍNA RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ
Directora y facilitadora
Stoa Madrid: Escuela de Filosofía Estoica

1. INTRODUCCIÓN

Ante un tema como el que encabeza esta conferencia debo empezar aclarando que está fuera de mis manos contestar cómo todo el mundo debería afrontar las incertidumbres. Yo, al igual probablemente que todos los que estamos aquí, lidio en la práctica con más preguntas que respuestas.

A lo largo de las próximas páginas abordaré los principales aspectos del Estoicismo, una filosofía práctica de vida que, durante más de 2.000 años, ha demostrado ser útil para gestionar la incertidumbre. Luego describiré el movimiento global dirigido a rescatar esta antigua sabiduría de Occidente y presentaré un ejercicio estoico para profundizar en las actitudes a las que nos exhorta el Estoicismo.

2. DISCUSIÓN

2.1. LOS RETOS DEL SIGLO XXI

No caeré en el engreimiento de decir que ahora enfrentamos más retos que en ninguna otra época anterior. Sólo los que no conocen la historia pueden decir algo así. Parto de la idea de que somos sistemas complejos y que nos enfrentamos a problemas complejos y esto supone un nivel de incertidumbre inherente a nuestra naturaleza. No obstante, no hay duda de que el siglo XXI está representando un gran reto con características propias.

Desde su inicio, hemos sido testigos de la globalización digital y una exposición de los individuos a información de los eventos globales nunca experimentada; la sensación de ser constantemente observados y de estar sobreexpuestos ante las miradas (incluso vigilados) y obligados a exigencias que sobrepasan la natural imperfección y vulnerabilidad del ser humano. Entre muchos otros eventos, también estamos experimentando el colapso de instituciones que durante siglos habían regido el concepto de lo moral en la sociedad y la idea de que las conquistas sociales eran irreversibles ha dejado de ser creíble. Ante la falta de herramientas de carácter y espíritu en la sociedad para hacer frente a este deconstruido panorama, se ha instalado la cultura del miedo y la ansiedad, el estrés y la depresión han subido al podio como los males del siglo XXI.

La pregunta es: ¿es posible vivir una buena vida en una realidad azarosa y en buena parte fuera de nuestro control directo? ¿Qué es una buena vida?

La respuesta a esta pregunta dependerá de la filosofía de vida que los individuos decidamos encarnar. La filosofía nació siendo un asunto del alma, con vocación terapéutica, no necesariamente circunscrita a espacios académicos o eruditos. Su objetivo siempre ha sido, guiar en el arte de vivir, como una disciplina que se ocupa de la comprensión profunda de la realidad y el fortalecimiento del carácter humano (Cavallé, M., 2007)

2.2. El momento de la ética de la virtud

En momentos de crisis, cuando la incertidumbre aumenta, los seres humanos tendemos a abrazar filosofías de vida que nos ayuden a centrarnos en lo que podemos controlar y a conectar con la aceptación de aquello que no. Tenemos evidencia de esto tanto en Oriente como en Occidente. Hacia los siglos VI y V, en medio de profundos cambios políticos y sociales, inestabilidad económica e incertidumbre en ambas sociedades, surgen el Pitagorismo y el Budismo, dos filosofías con muchas similitudes que promueven la ética de la virtud.

Casi un siglo (y mucha sangre) después de Pitágoras y Buda, a finales del siglo V, en una época también de muchos cambios, poco después de la muerte de Alejandro Magno, surge el Estoicismo en la misma línea de la ética de la virtud, como respuesta a la pregunta: ¿cómo puede el ser humano vivir la mejor vida posible?

2.3. Un poco de historia (o mito): una filosofía parida por la tragedia

Cuenta la historia que Zenón de Citio, chipriota, fundador del Estoicismo alrededor del año 301 a.C., era un mercader de la púrpura, original de Chipre quien, tras un naufragio, perdió toda su fortuna y quedó vagando por Atenas. Como muchas personas de la época en situación desesperada, consultó al Oráculo de Delfos que le daría una de sus usuales respuestas oscuras: "ahora debía empezar, no desde el color de la púrpura sino con el color de los muertos". Confundido, vaga por Atenas hasta que en una librería se encontró con las Anécdotas Memorables de Sócrates escritas por Jenofonte. Admirado, preguntó al librero dónde podía encontrar hombres como el que se describía en el libro. Casualmente, Crates de Tebas, Discípulo de Diógenes de Sínope y referente de la escuela Cínica, pasaba por ahí y el librero le señaló que le siguiera. Durante los siguientes 10 años, Zenón fue discípulo de Crates y también exploró otras escuelas como la Megárica, la Academia, los Cirenaicos y el Liceo.

Recordemos que en medio de todo esto, los atenientes habían perdido su libertad en Queronea y la incertidumbre era rampante. Zenón fundó entonces su propia escuela, la Stoa, conocida así por la palabra griega Stoa Poikile, que significa 'pórtico pintado', en referencia al lugar de la Ágora donde se reunía Zenón con sus discípulos a filosofar. El Estoicismo se convertiría en la filosofía de vida predominante por los próximos 500 años, llegando a ser adoptada ampliamente por el imperio romano en todas las clases sociales, desde esclavos hasta emperadores.

Algunos referentes de esta filosofía en la antigüedad incluyen perfiles tan variados como: Zenón de Citio, (descrito antes) un hombre de negocios de gran cultura gracias a su padre, a quien la fortuna arrancó sus riquezas para empezar un nuevo camino como fundador de la Stoa;

Cleantes, un boxeador y posteriormente obrero, estudioso del estoicismo que acabó sucediendo a Zenón para dirigir la Stoa; Marco Aurelio, el último de los grandes y buenos emperadores de Roma; Séneca, senador e importante hombre de Estado romano; o Epicteto, un hombre nacido esclavo quien en su vejez, una vez liberto, fundó su escuela estoica y fue uno de los más grandes exponentes de esta filosofía. La gran diversidad de perfiles de estoicos célebres, dignos de elogio por sus muestras de grandeza de carácter y espíritu, habla de la utilidad del Estoicismo para cualquier persona interesada en aprender el arte de vivir una buena vida, independientemente de su formación o cualificación.

Como referentes de nuestros tiempos, por los rasgos de carácter que exhiben muy alineados con el Estoicismo, puedo mencionar a: Viktor Frankl, Mahatma Gandhi, Malala Yousafzai, Dalai Lama, Nelson Mandela. Si te identificas con alguno de estos nombres, probablemente esta filosofía sea para ti.

A pesar de su decaimiento con el establecimiento del Cristianismo por Constantino, y posteriormente desaparecida (como el conjunto de tradiciones filosóficas grecorromanas) después del cierre de la Academia por Justiniano, el Estoicismo ha influenciado el pensamiento de occidente hasta el día de hoy, a través del Cristianismo y otras corrientes del pensamiento, desde Pablo de Tarso, San Agustín, Tomás Aquino, Boecio, pasando por Descartes, Montesquieu, Spinoza, Viktor Frankl, Albert Ellis y otros.

2.4. La virtud es la clave

El Estoicismo, al igual que las demás filosofías post-socráticas, se centra en responder a la pregunta: "cómo puede vivir un ser humano la mejor vida posible". Para los Estoicos la respuesta radica en "aprender" a vivir de acuerdo con la naturaleza (humana). Para las culturas helénicas, vivir era entendido como una destreza que, como el atletismo, la escultura u otro oficio, se aprende con el entrenamiento y práctica constante. Así pues, según la filosofía estoica, el ser humano alcanza la eudaimonia (traducido hoy en día como felicidad, plenitud) alineando su vida con la naturaleza y cultivando aquello que le hace humano: la capacidad de razón y su naturaleza social.

Para cultivar estos dones, los estoicos proponían el cultivo de la virtud (areté), que es la predisposición del alma hacia la sabiduría. Siguiendo a Sócrates, partían de las 4 virtudes cardinales:

1. Sabiduría Práctica, es la capacidad de integrar lo que significa ser humano, entender y aceptar nuestro lugar en el universo, discernir entre lo que es razonable desear y a lo que asentimos, lo que controlamos y lo que no, y nuestros límites naturales.

2. En Vidas de los Filósofos Eminentes, Diógenes Laercio escribió sobre los estoicos: "La sabiduría la definen como el conocimiento de las cosas buenas y malas y de lo que no es ni bueno ni malo... conocimiento de lo que debemos elegir, de lo que debemos tener cuidado de, y lo que es indiferente."[462]

3. Justicia, es la conciencia de responsabilidad ética; la noción de interconexión, familiaridad y camaradería natural entre los seres humanos.

4. Marco Aurelio en sus Meditaciones lo describe de esta manera: "… un compromiso con la justicia en tus propios actos. Lo que significa: pensamiento y acción que redundan en el bien común. Para lo que naciste."[463]

   3 y 4. Valentía y Templanza, nos indican cómo actuar y sentir correctamente en situaciones donde el miedo o los deseos pueden imponerse. Implica conocer nuestro deber como seres humanos y los límites de nuestra propia naturaleza que deben respetarse para aspirar a una buena vida.

5. En palabras de Epicteto[464]: "¿No sabes que la vida es como una campaña militar? Uno debe servir en guardia, otro en reconocimiento, otro en el frente... Así es para nosotros: la vida de cada persona es una especie de batalla, y también larga y variada. Debes vigilar como un soldado y hacer todo lo que se te ordene...

[462] Laercio, D. (2003) Vidas de los Filósofos Eminentes. OMEGA.

[463] Marco Aurelio, Meditaciones, IX.31

[464] Epicteto (2016), Disertaciones. Editorial Gredos 3.24.31–36

> Has estado destinado en un puesto clave, no en un lugar humilde, y no por un corto tiempo sino de por vida".

Para los estoicos el cultivo de estas cuatro virtudes es clave de la una buena vida, ya que a través de ellas desarrollamos nuestro potencial humano, conocemos nuestros límites naturales y alineamos nuestra vida para que fluya suavemente con lo que dispone la naturaleza. Así es como definen los estoicos la buena vida.

Este cultivo y entrenamiento de las virtudes debe realizarse a diario, a través del entrenamiento constante en la reflexión y la acción. Heidegger citado en Cavallé, M; Machado, J (2007)[465], expresa de esta manera lo que implica reflexionar: "Reflexión es el valor de convertir en lo más discutible la verdad de los propios axiomas y el ámbito de los propios fines". La razón nos permite hacer este ejercicio de debate de los juicios, que es clave para descubrir las impresiones falsas y alinear nuestro pensamiento, emoción y acción con lo racional, es decir, con la naturaleza. Hacerlo de esta capacidad un hábito es tarea nuestra.

En palabras de Epicteto[466]:

> "Todo hábito y capacidad es apoyado y fortalecido por las acciones correspondientes, la de caminar, caminando, la de correr, corriendo. Si quieres ser un buen lector, lee o un buen escritor, escribe. Pero si pasas treinta días sin leer y recurres a otra cosa, notarás las consecuencias. Así también, si te acuestas en la cama durante diez días y luego te levantas y tratas de caminar una distancia considerable, verás lo débiles que están tus piernas. En general, entonces, si quieres hacer algo, conviértelo en un hábito."

2.5. Ideas clave del Estoicismo para reflexionar, combatir la incertidumbre y andar el camino hacia la eudaimonia

Plutarco decía que "el discurso filosófico no esculpe estatuas inmóviles, sino que todo lo que toca desea volverlo activo, eficaz y vivo. Inspira impulsos motores, juicios generadores de actos útiles y elecciones a

[465] Citado en Cavallé, M; Machado, J (2007). Arte de vivir, arte de pensar. Editorial Desclée.

[466] Epicteto, Disertaciones, 2.18.1-13

favor del bien"[467]. Y así es la práctica estoica diaria. Consiste en la reflexión constante para incorporar en el carácter las actitudes que conducen a una buena vida.

Estas actitudes nos ayudan a entender nuestra naturaleza y vivir en función de ella; entender e incorporar la responsabilidad ética en nuestra acción respecto al todo al que pertenecemos (la bondad); aprender a diferenciar entre lo que podemos controlar y lo que no y, con ello, desterrar deseos y aversiones irracionales; ser mejores en aquello que sí podemos controlar: la virtud, y no sólo aceptar sino amar nuestro destino y los designios de la "divina fortuna."

Los principales temas sobre los que giran las reflexiones, herramientas y ejercicios más útiles del Estoicismo para trabajar en el camino hacia una buena vida son los siguientes:

Dicotomía del control:

Epicteto empieza el Enquiridion diciendo: "Algunas cosas están bajo nuestro control y otras no"[468]; saber la diferencia es la clave de la eudaimonía o felicidad. Parece una idea sencilla, pero hacer esta distinción requiere un profundo entendimiento de nuestro rol como seres humanos y el alcance y los límites de nuestra libertad para determinar el resultado de los eventos externos. Cuando dejamos de cargar con el pesado rol de dioses / directores en la obra de teatro de la vida (para el cual no estamos dotados), podemos empezar a aceptar y desempeñar con excelencia el papel que el director nos ha asignado en la obra, con la consecuente sensación de bienestar y disminución de la ansiedad y frustración. En palabras de Epicteto[469]:

> "Recuerda que eres un actor en un drama, cualquiera que sea el tipo que desee el dramaturgo. Si quiere que sea breve, es breve. Si quiere que sea largo, es largo. Si él quiere que actúes como un mendigo, actúa

---

[467] Plutarco (1960) Moralia X, That a Philosopher Ought to Converse Especially with Men in Power. Escrito original entre el 90 y 117 d.C.

Sitio web: https://ryanfb.github.io/loebolus-data/L321.pdf

[468] Epicteto citado por Pierre Hadot (2015). Manual para una vida feliz. Editorial Errata Naturae

[469] Epicteto, Enquiridion, 17

incluso esa parte con seriedad. Y lo mismo si eres un lisiado, un gobernante o un tonto. Éste es tu trabajo: hacer bien el papel que te dieron. Elegir es deber de otro".

La sabiduría es la Justicia:

Sabiduría es entender nuestro rol como seres humanos y nuestro lugar en el entramado social y universal del que somos parte y a partir de esa comprensión tomar decisiones racionales, es decir, alineadas con nuestra naturaleza. Cuando comprendemos que somos seres sociales, incluso desde antes de nacer, porque ya la idea misma de los seres humanos implica una interconexión mutua, es cuando entendemos que ser sabios es ser prosocial. Enfocarnos en cultivar la ética (Justicia) y convertirnos en los mejores seres humanos posible en sociedad es nuestro deber. En este proceso, el odio y conflicto con otros seres humanos deja de tener sentido y empezamos a trabajar en profundizar en la sensación de comunidad y familiaridad con otros seres humanos, ya sean cercanos a nuestros círculos o no. Esto genera una sensación de comunidad agrandada y confort, así como posibles nuevos lazos o formas de conectar en comunidad, lo que hace más fácil sobrellevar la incertidumbre y los retos de estos tiempos hostiles.

Impresiones a examen:

Una de las herramientas más útiles del Estoicismo frente a la ansiedad es hacernos conscientes del componente cognitivo de las emociones y, con ello, reconocer la capacidad que nos da la razón para cambiar cómo nos sentimos al cambiar cómo pensamos. En palabras de Marco Aurelio: "Tu felicidad depende de la calidad de tus pensamientos"[470]. Tenemos la capacidad de resignificar las situaciones y alinearlas con la naturaleza, a través de la exploración de los pensamientos, juicios y creencias muchas veces irracionales que asociamos a ellas, los cuales podrían conducirnos a impresiones falsas y a interpretar erróneamente las situaciones.

[470] Marco Aurelio, Meditaciones.

El maestro Epicteto decía que "no son las cosas las que nos perturban, sino nuestros juicios sobre las cosas"[471]. Identificar esos juicios requiere de un profundo autoexamen. Realizar este examen, identificar las ideas que nos perturban, es una de las pocas libertades del ser humano. Vale la pena aprovecharla. Ya lo decía Sócrates: "Una vida sin examen no merece la pena ser vivida"[472].

Amor fati:

Como lo define Mónica Cavallé (2019) en El Arte de Ser: "Aceptar no es el resultado de un empeño voluntarista. Es un acto de ser." Amor Fati es la expresión latina para referir la aceptación plena y amorosa del destino por duro que pueda resultar. Es un profundo acto de aceptación de la propia condición humana y de confianza en lo providencial. Cuando se acepta la propia condición no hay quejas, ni reproches, no hay expectativas ni exigencias sobre lo que "debería o no debería" ser, simplemente alineación de nuestras expectativas con lo que es.

En palabras de Epicteto:

> "No busquéis que las cosas sucedan como queréis; más bien desead que suceda lo que sucede como sucede: entonces seréis felices"[473].

Memento mori:

La voz latina Memento Mori recuerda al ser humano su propia mortalidad y la impermanencia de sí mismo y todas las cosas. Los Estoicos recomendaban reflexionar frecuentemente sobre esta idea como base para definir cómo vivir, a qué dar importancia y a qué no. Marco Aurelio en sus Meditaciones escribía: "Podrías dejar la vida ahora mismo. Deja que eso determine lo que haces, dices y piensas".

La reflexión sobre la muerte, al contrario de ser un pensamiento oscuro y depresivo, está dirigida a recordar el valor de la vida y nos invita a disfrutar de ella y de la presencia de las personas que apreciamos mientras vivan. Asimismo, nos recuerda que la muerte no es enemiga de la

---

471 Epicteto, El Enquiridion, 135

472 Platón (2019) Apología de Sócrates. Greenbooks editore. Primera publicación entre 393 y 389

473 Epicteto, El Enquiridion, 8

vida, sino algo propio de la naturaleza y, por tanto, no puede estar reñida con nuestros deseos. El constante entrenamiento mental permite habituarnos a la noción de la muerte y vencer los miedos irracionales sobre ella que nos impiden tener una buena vida.

En su ensayo "Sobre la brevedad de la vida", Séneca escribió: "Preparemos nuestras mentes como si estuviéramos llegando al final de la vida. No pospongamos nada. Equilibremos los libros de la vida cada día. … Al que le da los toques finales a su vida todos los días, nunca le falta tiempo"[474].

2.6. Actualidad del Estoicismo

Desde principios de este siglo se ha venido gestando un movimiento de intelectuales, entre ellos filósofos, psicólogos, educadores, médicos, entre otros, que apuestan por la revitalización del Estoicismo como filosofía práctica de gran utilidad para afrontar los tiempos modernos.

Organizaciones globales como la Stoic Fellowship, cuya misión es ayudar a construir, fomentar y conectar comunidades Estoicas alrededor del mundo (Stoas); y Modern Stoicism, una colaboración global entre académicos y psicoterapeutas, ambas están haciendo un esfuerzo por renovar y divulgar el Estoicismo y reconciliarnos como sociedad con nuestra sabiduría occidental.

Algunas de las actividades internacionales que organizan para la difusión del Estoicismo moderno son:

1. Stoic Week475: es un evento anual online y gratuito organizado por Modern Stoicism que invita a "vivir como un estoico durante una semana" y ofrece orientación y materiales para practicar las actitudes estoicas. Desde 2012, más de 25.000 personas han participado en la Stoic Week. A través de encuestas se miden los resultados que la práctica en la semana tiene sobre los participantes. Los resultados anuales muestran

[474] Séneca (2020), Sobre la brevedad de la vida. Editorial Gredos. Primera publicación Año 55 d.C.

[475] Stoic Week. Modern Stoicism. Sitio web: https://modernstoicism.com/stoic-week/

consistentemente una reducción en las emociones negativas y un aumento en la satisfacción con la vida.

2. Stoicon[476]: es la reunión anual de estoicos más grande del mundo en la historia. Miles de estoicos se reúnen cada año para asistir a una serie de conferencias sobre la teoría y práctica del estoicismo como filosofía de vida en el mundo moderno. Desde el año 2020 con las medidas preventivas de la pandemia por COVID-19, la Stoicon ha empezado a realizarse de manera online, aunque algunos eventos locales asociados se realizan de manera presencial en diversos países. Es organizada por Modern Stoicism.

3. Desafío de los 1.000 estoicos[477]: es una iniciativa de la Stoic Fellowship para promover el cultivo de la Justicia como virtud en el pensamiento y práctica estoica, a través del voluntariado y las acciones de servicio social y cuidado. Se realiza cada año en el mes de abril a nivel global y el objetivo es promover cada año 1.000 acciones de servicio a la comunidad y la involucración es la comunidad estoica en estas iniciativas.

2.7. El rol de las Stoas

Las Stoas desde su nacimiento en la antigua Grecia, con Zenón dirigiéndose a sus seguidores en el pórtico pintado en la Ágora de Atenas, hasta las reuniones por Zoom a día de hoy, son comunidades estoicas en las que se reúnen los estudiantes y practicantes del Estoicismo para estudiar juntos y/o compartir sus experiencias con esta filosofía de vida. Cada Stoa tiene su estilo, actividades y forma de funcionamiento, ritmo de actividad pero los objetivos que se persigues son comunes.

A continuación, se muestra el rol, valores, la forma de funcionamiento y actividades de una Stoa, a partir del modelo creado por la Stoa Madrid en España.

---

[476] Stoicon. Modern Stoicism. Sitio web: https://modernstoicism.com/stoicon/

[477] 1.000 Stoics Challenge. Stoic Fellowship. Sitio web: https://stoicfellowship.com/service/month-of-service.html

2.8. Stoa Madrid: la primera Stoa de España

La Stoa Madrid[478] forma parte de este movimiento global. Fundada en el año 2018 es la primera Escuela y comunidad de filosofía estoica en España (al menos en tiempos modernos).

Es una Escuela fundamentalmente práctica. Tiene como objetivo difundir la filosofía estoica en español y su potencial práctico para aprender el arte de vivir una buena vida. Asimismo, con base en el pensamiento estoico, profundiza en su estudio e implementación para el cultivo de las virtudes cardinales. La Stoa Madrid es miembro de la Stoic Fellowship y colaboradora de Modern Stoicism.

Semana Estoica en Español:

Para facilitar el acceso de las personas no angloparlante a la Stoic Week (organizada por Modern Stoicism), la Stoa Madrid organiza mensualmente una réplica autorizada conocida como Semana Estoica en español. Esta inmersión está concebida como una actividad de iniciación, ideal para sentar las bases del estudio y práctica de esta filosofía y está dirigida tanto a personas que están explorando esta filosofía de vida, como a quienes ya la practican.

Gimnasio Estoico:

En una Stoa se estudia, debaten textos e ideas y su aplicación en la vida cotidiana y se intercambian experiencias en el camino hacia una vida eudaimónica. Para ello, la Stoa Madrid ha creado el Gimnasio Estoico[479]; es un grupo online de lectura, estudio y práctica estoica en el que los miembros de la Stoa estudian y entrenan semanalmente a través de ejercicios dirigidos a incorporar las actitudes estoicas en el propio carácter. El grupo se reúne quincenalmente para comentar avances y apoyarse en la superación de las dificultades de la práctica.

---

478 Stoa Madrid: Escuela de filosofía estoica para la vida moderna. Página web: https://www.stoamadrid.es/

479 Stoa Madrid: Gimnasio Estoico. Sitio web:

https://www.stoamadrid.es/gimnasio-estoico/

También se organizan conferencias y conversatorios mensuales con escritores y referentes en temas relacionados con el Estoicismo para que el grupo del Gimnasio pueda profundizar con nuevas perspectivas, plantear inquietudes y resolver dudas.

El objetivo de las actividades del Gimnasio es facilitar que sus miembros adquieran y/o fortalezcan las actitudes estoicas para una vida plena. Incorporar estas actitudes requiere, además de estudio, del desarrollo de hábitos de atención plena diaria (prosoche) en el cultivo de las virtudes para alinear cada una de las situaciones de la vida con la naturaleza práctica.

2.9. Voluntariado Social:

Ser Estoico implica un compromiso social con la humanidad y un deseo profundamente humano de conectar y hacer lo que esté en nuestra mano para ayudar y acompañar a quienes lo necesitan. Las Stoas están llamadas a promover actividades de servicio, cuidado y acción social en la práctica de la ética de la virtud y la Justicia y reforzar la consciencia de sympatheia y la visión cosmopolita de la humanidad. La Stoa Madrid ha creado el *Programa de Voluntariado de Acción Social* que lleva por nombre **"Una conversación puede cambiar vidas"**[480]**.**

En este voluntariado los miembros de la Stoa van al encuentro de personas en situación de calle y exclusión social para generar espacios estables de conversación e intercambio con ellos y compartir una bebida caliente o fría (dependiendo del momento del año) y una conversación que nos permita, como decía Marco Aurelio, entrar mutuamente en el alma y ofrecer el confort, escucha y, de ser posible, la perspectiva que esté en nuestra mano aportar.

Asimismo, la Stoa Madrid está abocada a construir una comunidad estoica en español en constante cultivo y práctica de las virtudes cardinales. Con el objetivo de generar lazos de amistad y familiaridad entre los miembros, se organizan actividades y espacios para compartir tiempo

[480] Programa de Voluntariado de Acción Social "Una conversación puede cambiar vidas": https://www.youtube.com/watch?v=6r6ndgVX948

de calidad, ocio y reflexión, como paseos, encuentros y excursiones filosóficas.

3. CONCLUSIÓN

Aún queda mucho por hacer para traer de vuelta la filosofía como algo cercano como lo fue en su origen y no ajeno y hermético, donde encontremos la consolación tan necesaria para nuestra condición humana. No obstante, la existencia cada vez más frecuente de espacios como las Stoas y el creciente interés en la sociedad por saber más de esta filosofía y por formar parte de estas comunidades parece indicar que los tiempos llaman de nuevo a la ética de la virtud para guiarnos. Quizás podamos retomar lo que dejamos aparcado hace 1.500 años.

3.1. Ejercicio de Visualización

Antes de finalizar, propongo hacer un ejercicio de visualización que puede ayudar a resumir las actitudes estoicas frente a las adversidades e incertidumbres y facilitar su asimilación. Dado que estamos hablando de una filosofía práctica, ¿qué mejor que ponerla en práctica ahora mismo?

Meditación "Actitudes Estoicas"[481]

Lee atentamente estas palabras e intenta imaginar cómo sería tener muy profundamente algunas de estas actitudes estoicas ...

Algunas cosas están bajo tu control directo y otras cosas no ... Eres consciente de esta distinción a lo largo del día, especialmente cuando te enfrentas a situaciones desafiantes ... tu prioridad es hacer lo que depende de ti lo mejor que puedas, con sabiduría, integridad y fortaleza de ánimo. Aceptas con calma y racionalidad que los eventos externos a veces no salen como quisieras, y que algunas cosas en la vida no están bajo tu control ... Lo más importante en la vida es la calidad de tus

[481] Donald Robertson (2019) Stoic Attitudes Meditation. Stoic Week. Modern Stoicism. Sitio web: https://modernstoicism.com/stoic-week/ Esta meditación forma parte de los materiales incluidos en la Semana Estoica en español que imparte la Stoa Madrid mensualmente previo acuerdo y permiso de su autor.

propias acciones, que deben ser sabias y buenas, saludables y dignas de elogio a tus propios ojos ... todo lo demás es de importancia secundaria ...

La paz mental proviene de abandonar los miedos y deseos sobre cosas fuera de tu control ... No son las cosas las que nos molestan, sino nuestros juicios sobre las cosas, especialmente los juicios de valor irracionales ... o dar demasiada importancia a las cosas externas más allá de nuestro control directo ... Puedes preferir racionalmente que las cosas vayan de una forma u otra, sin exigirles que lo hagan, y enfadarte si no lo hacen ... Estás preparado para afrontar el éxito o el fracaso, en eventos externos, con igual calma y serenidad ... Situaciones difíciles o desafiantes con un: 'No tengo que angustiarme'. Te recuerdas esto a diario, especialmente cuando te enfrentas a situaciones desafiantes: no son las cosas las que nos molestan, sino nuestro juicio sobre las cosas ... Vivir en sentimientos malsanos como la ira excesiva parece cada vez más inútil e innecesario para ti. Puedes oponerte a las cosas y afirmarte sin enfadarte ...

Amas la verdad ... Amas la sabiduría, la verdad y la comprensión ... y buscas comprender tu propia naturaleza y la del mundo que te rodea ... La virtud, o la fuerza de carácter, se basa en la sabiduría práctica y el conocimiento de lo que es genuinamente bueno y malo, o indiferente, en la vida. Tus verdaderos valores se están volviendo más claros para ti y tus acciones más consistentes con ellos ... Amas la virtud, la excelencia y la fuerza de carácter ... Admiras la sabiduría, la justicia, el coraje y el autodominio en los demás ... y buscas, día a día, cultivar estas virtudes en tu propia vida ... Te encanta contemplar a personas heroicas, admirables y dignas de alabanza ... Personajes históricos, personajes de ficción y personas que has conocido en tu propia vida ... Identificas sus buenas cualidades, las estudias y buscas emular sus virtudes apropiadamente en tu carácter y acciones ...

Consideras que la fortaleza de carácter es saludable y digna de elogio, y como la base de la verdadera satisfacción en la vida ... Una buena persona puede tener una buena vida incluso cuando se enfrenta a circunstancias difíciles. Es su actitud hacia la vida la que determina si es buena o mala, si prospera o no como ser humano. Las opiniones de otras

personas son mucho menos importantes para ti que tu propio sentido de lo que es sabio o tonto, correcto o incorrecto ... La salud, la riqueza y la reputación a veces pueden ser preferibles en la vida, pero no son necesarias para sobresalir y prosperar como ser humano. Todo lo que realmente necesitas es virtud y fuerza de carácter.

Te atreves a ser sabio… Dedicas cada momento del día a mejorarte, a vivir sabiamente y de acuerdo con tus verdaderos valores y no permites que los sentimientos negativos te retengan, pero actúas de acuerdo con la sabiduría y sus valores subyacentes, incluso si eso te lleva fuera de tu zona de confort y requiere paciencia, coraje, resistencia y autodisciplina ... Te enorgulleces en tu capacidad para afrontar la adversidad con calma y racionalidad ...

Amas lo mejor de ti y de los demás ... Sientes una creciente afinidad por tu propia naturaleza verdadera, como ser racional y social, y tu lugar en el mundo ... Sientes un afecto natural hacia el resto de la humanidad, y un sentimiento de ser uno con el universo como un todo ... Nunca pierdes de vista tu propia capacidad y la de otras personas para la sabiduría y la virtud ...

Vives centrado en el momento presente ... Estás constantemente consciente de la fugacidad de las cosas materiales, incluida la vida humana misma. Eres consciente de tu propia mortalidad ... y aprovechas al máximo cada día que te regalan, como si fuera un regalo sagrado ... El pasado se ha ido y el futuro es desconocido. Centras tu atención en el lugar que le corresponde en el "aquí y ahora" y en la calidad de tus pensamientos y acciones voluntarios, a medida que dan forma a tu vida.

Eres consciente de tus pensamientos, acciones y sentimientos ... Prestas atención a tu carácter, el tipo de persona en la que te has convertido, en cualquier situación dada ... Cuando notas las primeras señales de alerta de angustia, respondes diciéndote a ti mismo que tus pensamientos y sentimientos iniciales son meras impresiones en la mente y no las cosas que dicen representar. Das un paso atrás de los pensamientos y sentimientos inquietantes ... Los ves con calma y racionalmente, desde la distancia, casi como si fueran los pensamientos de otra persona. Consideras a dónde te están llevando y si están contribuyendo o no a la

felicidad genuina y la plenitud en la vida. ¿Sirven a tus valores fundamentales? ¿Cómo respondería alguien que realmente vive con sabiduría a la misma situación? ¿Te molestan tus impresiones iniciales al dar demasiada importancia a los eventos externos?

Disfrutas contemplando lo que el estoico o sabio ideal diría o haría frente a diferentes situaciones desafiantes. Entrenas tu mente en la resiliencia emocional, enfrentando la gama completa de catástrofes humanas en tu imaginación, mientras tu práctica se eleva por encima de ellas y las ves con serenidad, con indiferencia desapegada. Esperas pacientemente a que tus sentimientos se calmen, lo que te permite reflexionar sobre las cosas con calma y racionalidad y considerar la mejor manera de responder de acuerdo con tus valores.

Mides todo contra tu verdadero objetivo en la vida ... Siempre estás atento a si tus pensamientos y acciones están de acuerdo con tus valores más profundos y las fortalezas o virtudes de carácter que deseas desarrollar ... Estás ganando suficiente serenidad para aceptar las cosas que no puedes cambiar, coraje para cambiar las cosas que puedas y sabiduría para saber la diferencia entre ellas. Floreces viviendo sabiamente y en armonía con la naturaleza ... la naturaleza del universo en su conjunto ... afrontando con ecuanimidad los acontecimientos que te suceden y a las personas con las que te encuentras en la vida diaria ... y cultivando tu propia naturaleza verdadera como ser racional y social progresando todos los días hacia la sabiduría y la fortaleza de carácter.

4. REFERENCIAS

Arriano, Epicteto, Hadot, P. (2015). Epicteto. Manual para una vida feliz. Editorial Errata Naturae. Escrito original siglo I d.C.

Arriano (2016), Disertaciones de Epicteto. Editorial Gredos. Escrito original siglo I d.C.

Cavallé, M; Machado, J. (2007). Arte de vivir, arte de pensar. Editorial Desclée.

Cavallé, M. (2019). EL arte de ser: Filosofía sapiencial para el autoconocimiento y la transformación. Editorial Kairós.

Laercio, D. (2003) Vidas de los Filósofos Eminentes. OMEGA. Publicado por primera vez posiblemente en la primera mitad del siglo III d.C.

Marco Aurelio (2019), Meditaciones. Editorial Gredos. Escrito original del siglo II d.C.

Platón (2019) Apología de Sócrates. Greenbooks editore. Libro original escrito entre el 393 y 389 a.C.

Plutarco (1960) Moralia X, That a Philosopher Ought to Converse Especially with Men in Power. Escrito original entre el 90 y 117 d.C. Sitio web: https://ryanfb.github.io/loebolus-data/L321.pdf

Robertson, D. (2019) Stoic Attitudes Meditation. Stoic Week. Modern Stoicism.

Séneca (2020), Sobre la brevedad de la vida. Editorial Gredos. Libro original escrito en el año 55 d.C.